الأب سهيل قاشا

المعتزلة

ثورة الفكر الإسلامي الحرّ





مكتبة السائح

أهم جروبات علي تليجرام

باحثون

هنا سور الأزبكية

غواص في بحر الكتب

قناة مصر الثقافية و الفنية



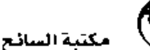
الكتاب: المعتزلة ثورة في الفكر الإسلامي الحر
المؤلف: الأب سهيل قاشا

الطبعة الأولى / ٢٠١٠

الناشر:



بيروت - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
Email:dar_altanweer@hotmail.com
Email:dar_altanweer@yahoo.com

طرابلس - لبنان - شارع الراهبات
هاتف: ٠٠٩٦١٦٤٣١٥٤٩ / فاكس: ٠٠٩٦١٦٤٤٨١٨٩
www.saehlib.com

التنفيذ الطباعي: ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان



المعتزلة

ثورة في الفكر الإسلامي الحر

الأب سهيل قاشا








أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

تمهيد

علم الكلام الإسلامي:

هو علم أصول الدين وقد سمّى الإمام أبو حنيفة - صاحب المذهب الحنفيّ - هذا العلم بالفقه الأكبر[1]. أما الفقه فهو كل الدراسات التي تتعلق بالإسلام علمياً أي ذات الطابع الوضعيّ[2] العملي.

ويميّز التفتازاني بين نوعين من العلم:

العلم المتعلق بالأحكام الفرعية (العملية) وهو علم الشرائع والأحكام (أي الفقه).

والعلم المتعلق بالأحكام الأصلية (الاعتقادية) وهو علم الأصول أو علم التوحيد أو علم الكلام.

والهدف من هذا العلم تدعيم الدين الإسلامي واثبات العقائد الإسلامية وذلك بالمجادلات المنطقية ضد المشككين في الدين وإيراد الحجج ودفع الشبهات.

يقول القاضي الأموري حول وظيفة هذا العلم:

---

(١) - الفقه الأصغر هو علم الشرائع والأصول أو علم الأحكام المتعلقة بالتطبيق العملي للدين الإسلامي. والفقه الأكبر هو علم الكلام أو علم أصول الدين

(٢) - المشكلات التي تعترض الاسلام في حياتهم اليومية.



«موضوعه ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، من صفات ثبوتية[١] وصفات سلبية[٢]، وعن أفعاله أمّا في الدنيا وأما في الآخرة الحَشر[٣] ويبحث عن أحكام الله تعالى في هذه المسائل كبعث الرسل ونصب الإمام في الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى أو لا، والثواب والعقاب من حيث إنهما يجبان عليه أم لا»[٤].

أما الغزالي فيقول:

«موضوع علم الكلام الموجود بما هو موجود، أي من حيث هو غير مقيد بشيء[٥] ويمتاز الكلام عن الإلهي[٦] باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام لا على قانون العقل كما في الإلهي».

علم الكلام هو العلم الأساس الذي تبنى عليه العلوم كلها، غايته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإبهام، يبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية (أصول، فقه، تفسير) وإليه يؤول اقتباسها.

ومن هذا المنطلق سمّي بعلم أصول الدين أو علم الكلام وبراهينه يقينية ولا يعقل أن لا تكون كذلك لأنها قائمة على صريح العقل المؤيّد بالنقل.

(١) - الصفات الثبوتية هي: العلم والقدرة فقط.
(٢) - الصفات السلبية هي: سميع، مجيب..
(٣) - الحَشر هو المعاد وهو على نوعين: حشر روحاني وحشر جسماني. يوم الحشر أي يوم البعث.
(٤) - بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الاسلاميين، ج١، المعتزلة والأشاعرة، بيروت ١٩٧٩، ص ١٠.
(٥) - الألوهة موجودة بذاتها ولذاتها.
(٦) - أي عن العلم الإلهي والمقصود الفلسفة الأولى (الميتافيزيك) وهي من الأمهات الست عن الفلاسفة الإسلام: الإلهيات، الطبيعيات، الرياضيات، المنطق، الأخلاق، التدبير أو السياسة.



يقول عبد الرحمن بدوي عن لويس جارديه **Louis Gardet**:

«لا يتطابق ميدان علم الكلام مع ميدان اللاهوت المسيحي وإذا لم يكن في الكلام ما يساوي اللاهوت الأخلاقي، فذلك لأن قواعد العقل الإنساني التي وضعها الله من أجل الفوز بالنجاة في الآخرة، تتعلق، من وجهة النظر الإسلامية، بميدان أخلاقي واجتماعي وتشريعي، ينتسب - إلى حد كبير - إلى علم آخر، هو على الخصوص علم أصول الفقه»[١].

فمتون علم الكلام الإسلامي تهتم بالدفاع عن الدين أكثر منها لفهم الإيمان فهو ليس شرحاً للدين، كما اللاهوت في الدين المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، يكمن في منهجية طرح الفكرة وبحثها.

سبب تسميته بعلم الكلام:

يورد الشيخ محمد بن علي التهاوني في كتابه اصطلاحات الفنون، ثلاثة أسباب:

لأنه يورّث قدرة على الكلام في الشرعيات[٢].

لأن أبوابه كلها عُنونت بـ«الكلام في كذا وكذا»..

لأن مسألة الكلام[٣] أشهر أجزائه ومباحثه، حتى كثُر فيها التقاتل.

(١) - بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الاسلاميين، ج١، المعتزلة والأشاعرة، بيروت ١٩٧٩، ص ١٤.

(٢) - الباحث في علم الكلام تصبح لديه القدرة على الكلام والمجادلة.

(٣) - مسألة الكلام هذه إشارة إلى كلام الله تعالى في القرآن الكريم وسميت بمسألة خلق القرآن. والخلاف، هنا، حول كلام الله تعالى: هل هو مخلوق كما يقول المعتزلة، أم هو قديم كما يقول السنّة؟ فكلام الله تعالى عند المعتزلة حادث أي مخلوق عندما أنزل على النبي محمد (ص) وبقيت هذه المشكلة عالقة في الفترة الواقعة بين عام ٨١٣ - ٨٤٦م، وبلغت ذروتها في هذه المرحلة.



ويورد عبد الرحمن بدوي هذه الأسباب الثلاثة من جملة ثمانية أسباب أخرى هي الآتية:

لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا، وكذا.

ولأن مسالة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً منهم.

ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة.

ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تُعْلَم وتُتَعَلَّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خصّ به ولم يُطلق على غيره تمييزاً له.

ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.

ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

ولأنه لقوة أدلّته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يُقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.

ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسُمّي بالكلام المشتق من الكَلْم وهو الجرح»[1]

أما مصطفى عبد الرازق، وهو باحث سنّي ضد المعتزلة فيورد السبب

(١) – بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الاسلاميين، ج١، المعتزلة والأشاعرة، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٩.



التالي: «فالكلام ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها»[1]

(١) - المرجع نفسه، ص ٣٠.



المقدمة

في العام ١٩٩٨ نشرت كتاباً تحت عنوان «رؤية جديدة في المعتزلة» وكان بالأصل رسالة للتخرج من كلية الآداب قسم التاريخ عام ١٩٨٧، ونال درجة «امتياز» وأثناء طبعه ونشره كنت قد أجريت عليه بعض التنقيحات والإضافات، فصار كتاباً بقياس ١٤ × ٢١ بـ «٢٠٨ صحيفة» وكنت قد عرّفت عنه بما نصه:

«كان المعتزلة كوكبة من أهل الفكر والنظر، اتخذوا من الفلسفة والفكر والرقي في المعرفة بديلاً عن الأحساب والأنساب، فتحقق في فرقتهم تعايش العرب والموالي دون تفاخر أو تنافر أو عصبية، وكان الفكر العقلاني هو السُلّم الذي ارتقوا عليه إلى مستوى أصبح دونه مستوى (الأشراف).

وجملة القول إن المعتزلة هم الغالبون على الكلام، الغالبون على أهله، فالكلام منهم بدأ، وفيه نشأ، ولهم السلف فيه، ولهم الكتب المصنفة والأئمة المشهورة، ولهم الردّ على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع (الزنادقة) ولهم المقامات في الذود عن الإسلام الذين ولد منهم «الأشاعرة».

كما كان المعتزلة، وهم فرسان المنهج العقلي، جهود كبيرة في حرب الخرافة والشعوذة في المجتمع الإسلامي، فقد أسهموا إسهاماً عظيماً في إعلاء شأن العقل، وتوجيه السهام إلى فكر الخرافة الذي شاع في تلك المجتمعات في تلك الأيام الخوالي».

واليوم إذ نفضنا الغبار عن الكتاب، وأدخلنا الكثير من المعلومات



الجديدة بإضافات عديدة في النصوص حتى أصبح مجلداً كبيراً - وبلا فخر - خدمة للعلم والمعرفة، ثم نزولاً عن رغبة طلابنا الأعزاء في «معهد مار بولس للفلسفة واللاهوت» زيادة في الايضاح والفائدة، نعمل على إبرازه إلى النور بمقدمة جديدة هاك نصها:

«من بين مخلفات التاريخ يبرز الاعتدال، بمقالات شيوخه، محفزاً نشطاً في استلهام دلالات العقل مقابل النقل، والتحرر من أسر رتابة النصوص، بسبب أن هذا الفكر يمتلك رؤية حيوية حيال معرفة الوجود، طبيعة ومجتمعاً، وعلاقتهما بالله، رؤية تُمكن الإنسان، إلى حد ما، من حرية التصرف في شأنه الاجتماعي، ومن التأثير الواعي على الطبيعة، وتوجيهها لمصلحته. حاول المعتزلة في مختلف مراحلهم الكلامية والفلسفية تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وذلك يقود، بدون شك، إلى تفعيل دور العقل في تنظيم الحياة الاجتماعية، والاستفادة من الطبيعة بشكل خلاق، بعد فهم قوانينها عن طريق تراكم التجربة الإنسانية. ويبرر أحد رموز الاعتزال البصريين القاضي عماد الدين عبد الجبار في «طبقات المعتزلة» اعتبار العقل الأصل الأول في الإيمان والحياة، حتى قبل القرآن الكريم والسنّة النبوية، بقوله: «لأن به يُميز بين الحسَن والقبيح، ولأن به يعرف الكتاب حجة، وكذلك السنَّة والإجماع، وربما تعجَّبَ من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنَّة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر. وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنّة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب. كذلك تبنّى المعتزلة، وقبلهم متكلمون من تيارات أخرى، مبدأ «الفكر قبل ورود السمع»، والمقصود بورود السمع هو النص المنقول، رواية كان أو وحياً، والريادة في صياغة هذه المقولة تعود لجهم بن صفوان الجبري.

وفي هذا المجال، طرح المعتزلة أفكاراً بالغة الأهمية تجلت في رؤيتهم



الخاصة بمكانة العقل في تحديد العلاقة بين الله والإنسان، ورؤيتهم المتطورة تجاه طبائع الأشياء وخصوصيتها. ويفهم من هذه الأفكار أن المعتزلة مالوا إلى القول بعدم تدخل الله في الكون، بعد خلقه، إلا من خلال تلك الوسائط، فالناس يحددون بعقولهم نظامهم الاجتماعي والسياسي، وبلا شك يتطلب ذلك التحرر من سطوة القدر. أما الطبيعة، وجوداً وعلاقات، فتتحدد شؤونها بما ترك الله فيها من طبائع وقوانين.

ومن جانب آخر، حاول مؤرخون، عديدون، اعطاء الاعتزال أبعاداً سياسية بحتة، بدءاً من ربط وجود الاعتزال، كفكر وفلسفة، بالذين اعتزلوا الخلافات في السلطة الإسلامية بين مركز الخلافة والمتمردين، سواء كان ذلك في معركة الجمل، أو معركة صفين، مستفيدين من اشتقاق تسمية معتزلة من العزلة. وبالغ بعض المؤرخين أيضاً بالدور السياسي الثوري للمعتزلة في مواجهة السلطة الأموية، ثم العباسية. وبالغ مؤرخون محابون في اعتبار المعتزلة حماة الدين ضد فرق إسلامية، وديانات، وفلسفات منها المانوية، وديانات إيرانية، وهندية، ويونانية انطلاقاً من فلسفة التوحيد المعتزلي الخاصة في تنـزيه الذات الإلهية من الصفات، ومن إشغالهم لموقع فكري كادت تلك الديانات والفلسفات أن تحتله. وفي شأن المعتزلة، أتت محاولات في الدفاع عنهم ضد ما نسب لهم في التاريخ المللي والنحلي من مثالب وكفريات، ووفقاً لذلك سميت أفكارهم بالفضائح والشنائع والأكاذيب، لكن تلك الآراء، السليمة النية، غطت على الجوهر الفلسفي للاعتزال في النظر للإنسان كائناً حراً مسؤولاً عن أفعاله، والنظر إلى ظواهر الكون وهي متناسقة بضوابط العلاقات والقوانين. أما مؤرخو الملل والنحل من المعتزلة فقد تبنوا الدفاع عن جماعتهم بطريقة لا تعقل أيضاً، حينما نسبوا إلى طبقات الاعتزال، طبقة جليلة إلى حد التقديس عند المسلمين، وهم الخلفاء الراشدون الأربعة، وعمر بن عبد العزيز، وأبناء وأحفاد علي بن أبي طالب، وصلحاء الصحابة



والتابعين إلى الاعتزال، وبالتالي أن فكر هذه الجماعة، المقدسة، وسلوكها من فكر وسلوك النبي. لقد أساءت محاولة التأصيل هذه إلى مصداقية الرواية التاريخية عند المعتزلة، بما فيها من تهويل ودعاية. بيد أن الاعتزال يرجع في أصوله، إلى من قتلوا صبراً وما زالوا متهمين، كمعبد الجهني والجعد بن درهم والجهم بن صفوان، هذه الحقيقة وردت من أعداء الاعتزال من المؤرخين، ومع واقعية ما ذهبوا إليه في أصل الاعتزال إلا أن هذا لا يعفيهم من حشو التاريخ المللي والنحلي بالأغاليط ضد المعتزلة وغيرهم.

إن المحاولات، القديمة منها والحديثة، في كتابة تاريخ المعتزلة، كانت بعيدة عن مسار الاعتزال التاريخي، وعلاقته بالمدن التي ظهر في أجوائها. فالإسلام كان في كل مكان، ولكن لماذا يظهر المعتزلة وإخوان الصفا وغيرهم من التيارات الفكرية بحاضرتي العراق، البصرة وبغداد، دون غيرهما من المدن؟ ما أراه في هذا الأمر أن الطريقة التي كتب بها تاريخ المعتزلة والفرق الفكرية وتاريخ الفلسفة بشكل عام، التي سُجلت عربية إسلامية فقط، هي نفس الطريقة التي كُتب فيها تاريخ المدن والحواضر العراقية، ولعلّ هذا التعامل كان أخف بالنسبة لمدن الآفاق الأخرى مثل إيران وبلدان ما وراء النهر، ومصر وغيرها. فبغداد نسبت إلى أبي جعفر المنصور، والبصرة نسبت إلى عتبة بن غزوان، والكوفة نسبت إلى سعد بن أبي وقاص، وكل الذي عمله هؤلاء كان بناء مسجد ومعسكر لمواصلة الفتح، بصخور الزقورات والمعابد والسدود القديمة! فعند نبش الآثار العباسية ببغداد وجد آجرها مزيناً بخطوط بابلية وآشورية وحتى طاق كسرى حمل له آجر وصخور بابل ونينوى.

ظهرت دعوة المعتزلة في أجواء عراقية، وكانت البداية بالبصرة، ثم تأسس فرع لهم ببغداد، في بداية القرن السابع الميلادي أو (الثاني الهجري) على يد بشر بن المعتمر. أما تسميتهم بالمعتزلة فقد وردت من قبل الخصوم، لكنهم وافقوا عليها وباركوها. ويقول القاضي عبد الجبار في كتابه «المجموع



في المحيط بالتكليف»: «إنما تسمينا بالعدل والتوحيد، لأنا أثبتناه تعالى واحداً عدلاً، وأن التسمية في الاعتزال مدح بالآيات التي في القرآن، وأن السبب في التسمية بهذا الاسم هو اعتزال عمرو (ابن عبيد الباب) وخلعه الحسن (البصري)، لوحشة لحقته من قتادة (السدوسي، فقيه أعمى، ورث رئاسة حلقة الحسن بعد وفاته). فقال قتادة أصبح عمرو معتزلياً. وفي قناعتهم بهذا اللقب أو التسمية قال وزير المأمون بن يزداذ الأصبهاني في كتابه «المصابيح»: إن كل أرباب المذاهب نفوا عن أنفسهم الألقاب إلا المعتزلة، فأنهم تبجحوا به، وجعلوا ذلك علماً لمن يتمسك بالعدل والتوحيد، احتجوا في ذلك أنه تعالى ما ذكره إلا في الاعتزال من الشر».

ومن رواد الاعتزال الأوائل بالبصرة كان واصل بن عطاء الغزال، وعمرو بن عبيد الباب، وعثمان الطويل، وأبو الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، ومعمر بن عباد السلمي، وأبو عثمان الجاحظ، وثمامة بن أشرس، وأبو يعقوب الشحام، وأبو علي الجبائي، وبشار بن برد الشاعر، وأبو الحسين بن الراوندي، وضرار بن عمرو، وأبو الحسن الأشعري (قبل خروج آخر أربعة من الاعتزال إلى مذاهب أخرى)، وغيرهم. أما ببغداد فمنهم: بشر بن المعتمر الهلالي، وراهب المعتزلة أبو موسى صبيح المردار، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، وأبو عبد الله الإسكافي، وعبد الرحيم الخياط، وأبو القاسم البلّخي.

وكان واصل بن عطاء على صلة بالحسن البصري، الذي ينحدر من دست ميسان (العمارة حالياً)، وكانت هذه الصلة صلة المريد بالشيخ أو التلميذ بالأستاذ. فالحسن كان صاحب حلقة دراسية في مسجد البصرة، يتحلق حوله عدد من الزهاد والمنقطعين إلى العلوم الدينية والتأمل. وكانت هذه الحلقة بعيدة عن السياسة إلى حد ما، فشيخها كان خائفاً من الحجاج بن يوسف الثقفي طيلة ولايته التي استمرت عشرين عاماً على العراق،



وكانت فترة مرعبة بالنسبة لهذا الشيخ والعراقيين كافة. ورغم هذا الانزواء عن السياسة والخوف المتأصل في النفس فإن الحجاج قال عنه يوماً: «غلبني علجٌ تواريه أخصاص (بيوت القصب) البصرة»، ولا ندري بأي شيء غلب الحسن البصري الحجاج الرهيب؟ ولعلّه غلبه بعفته، والسعادة الروحية التي يفتقدها الحجاج وكل ظالم على وجه الأرض!

تنافست على وراثة اسم الحسن البصري، وتراثه الفقهي مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية، من التي ظهرت في زمانه، ومن التي ظهرت في ما بعد. وهناك من المسيحيين من عدّه من الرهبان المباركين، ومن عدّه مؤسساً للتصوف، حتى عدَّ الزاهدة رابعة العدوية من مريديه، وراح خياله إلى القول بأنهما كانا يصليان معاً على سجادة تطوف فوق ماء الفرات، ورد ذلك ضرباً من ضروب الخيال الصوفي غير المقيد بقيود. وحاول بعض المؤرخين نسب الاعتزال إلى الحسن البصري أيضاً، فقد عدّه مؤرخو الملل والنحل المعتزليون من طبقة الاعتزال الثالثة، ومن مجلسه ظهر الاعتزال. لكن المعروف، تاريخياً، أن الاعتزال ظهر خلاف رغبة هذا الشيخ، بعد أن انقسمت حلقته وانصرف لعديد من مريديه عنه، ليلتفوا حول واصل بن عطاء، فرجحت كفته على كفة شيخه بكثرة الاتباع. كان إعلان الاعتزال، الظاهري، بالقول بمبدأ «المنزلة بين المنزلتين» الذي يشير إلى أن صاحب الذنب الكبير وسط بين منزلتي الإيمان والكفر، على أساس أن الإيمان ثابت والكفر زائل، كان إعلان واصل لهذا المبدأ خلافاً لقول الخوارج في المذنب أنه كافر، وخلافاً لقول المرجئة أنه مؤمن، ومخالفاً أيضاً لقول الحسن البصري أنه منافق. إن الموقف من أصحاب الكبائر لم يعدّ موقفاً فقهياً عادياً، حسب التصور العام، بقدر ما كان موقفاً سياسياً خطيراً، لأنه يتعلق بالموقف من أهل السلطة، وهذا هو بيت القصيد من تحديد الموقف من صاحب الكبيرة، وجاء موقف المعتزلة وسطاً بين الخوارج وتشددهم، والمرجئة ومرونتهم.



وفي مناظرة جمعت بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في مجلس الحسن البصري، انتصر واصل لمبدئه الجديد «المنزلة بين المنزلتين»، وبعد انقطاع عمرو بن عبيد في المناظرة انسحب هو الآخر من حلقة شيخه، معلناً انتماءه إلى الاعتزال، ليصبح قطباً من اقطابه، ثم رئيساً للمذهب بعد وفاة واصل السنة ١٣١ هـ. هكذا أعلن عن تأسيس الاعتزال، مذهباً فكرياً، من خلال طرح مبدأ «المنزلة بين المنزلتين»، في زاوية من زوايا مسجد البصرة، بعد استكمال مستلزمات التأسيس وسط مذاهب متعددة من شيعة، ومرجئة، وخوارج، وغباضية، وجبرية، وقدرية، ومفكرين محايدين.

وشيّد المعتزلة كيانهم الفكري على مقالات تيارين معروفين، هما: نفاة القدر ومثبتوه، من القائلين بنفي الصفات «تنزيه الله مما تتصف به مخلوقاته»، وخلق القرآن «القرآن ليس كلام الله بل مخلوق من مخلوقاته». إن نفي القدر ونفي الصفات عن الذات الإلهية فكرتان أساسيتان عند المعتزلة، وعليهما تعتمد مقالاتهم الكلامية والفلسفية الأخرى، وما القول في «المنزلة بين المنزلتين» إلا الشكل الظاهري الذي أعلن به واصل اعتزاله عن مجلس شيخه الحسن البصري، كما أسلفنا. ووجد المؤرخون القدماء، ومنهم معتزلة، في تسمية التيار الأول بالتيار القدري عدم اتفاق بين الاسم والمسمى، فالتسمية منسجمة مع التيار المناقض وهو التيار الجبري، ولذا ميّز المؤرخون مخالفو الجبر بتسمية نُفاة القدر. ومن نُفاة القدر اقتبس المعتزلة فكرة «نفي القدر»، لتصبح جوهراً في فلسفة العدل المعتزلي، فشرعية الحساب في الآخرة تتطلب التصديق بنفي القدر أولاً، إذْ يسفر ذلك عن حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله. ومن أشهر نفاة القدر: معبد الجهني، وغيلان الدمشقي أو القبطي، وكلاهما قُتل بسبب أفكاره. أما التيار الجبري، وهو من حيث الظاهر كان على صلة وثيقة بالحكم الأموي، فمفكروه كانوا ينظرون إلى وجود الحكم الأموي تحقيق لإرادة إلهية، ليس من حق الناس



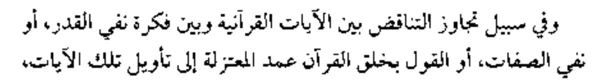
تبديلها، أو حتى الاعتراض عليها. لكن هذا التيار لم يكن متجانساً، فهناك العديد من منظّريه، وإن كانوا يقولون بالإجبار، أي الفعل خيره وشره من الله ويبالغون في إلغاء الأسباب الطبيعية والاجتماعية، فإنهم تبنوا فكرة «نفي الصفات» عن الذات الإلهية، وفكرة «خلق القرآن» المتصلة بها. وهاتان الفكرتان لهما خطرهما على القائلين بهما، وفكرياً لا تقلان خطورة عن فكرة «نفي القدر»، ومن ابرز هؤلاء المفكرين في المجال: الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، اللذان قتلا بحفلات دموية رهيبة من قبل الولاة الأمويين بالعراق وإيران. وبسبب حضور الفكر القدري «نفي القدر» سمي المعتزلة بالقدريين كما سموا بالجهميين نسبة إلى الجبري الجهم بن صفوان. وكذلك عدَّ بعض مؤرخي الملل والنحل كل من ناقش في القدر معتزلياً، حتى قبل ظهور الاعتزال.

أصبحت فكرة «نفي القدر» جوهراً في فلسفة العدل عند المعتزلة، بينما أصبحت فكرة «نفي الصفات» عن الذات الإلهية جوهراً في فلسفة التوحيد لديهم. أما مبادئ أو أصول المعتزلة الأخرى: «المنزلة بين المنزلتين»، و«الوعد والوعيد» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ما هي إلا تطبيقات لمبدأ العدل كشروط لتحقيقه اجتماعياً. إلا أن المعتزلة لم ينفردوا، من التيارات والفرق الفكرية، في تبني فكرة نفي القدر، أو فكرة نفي الصفات، أو القول بخلق القرآن، بل ظهرت واضحة ورئيسية عند الإباضية الذين ظهروا بالبصرة قبل ظهور المعتزلة بكثير. والإباضية سائدة في عُمان حالياً، وهي مذهب سياسي وكلامي لا يسمح أتباعه في تسميتهم بالخوارج، بل يؤكدون أنهم الشراة والحرورية الأوائل، وأن الخوارج، مثل الأزارقة والنجدات، قد انشقوا عنهم، وتأخذ مسألة أسبقيتهم على المعتزلة، زمنياً، بنظر الاعتبار عند تحديد الفضل الفكري في تبني «نفي القدر» و«نفي الصفات»، لكن الشائع حول تلك الأفكار أنها معتزلية، تبناها فيها بعد الإباضية. وكذلك ظهرت



فكرتا «نفي القدر» و«نفي الصفات» عند المذهب الشيعي الزيدي، فيما بعد، لكن الزيدية استبدلوا مبدأ «المنزلة بين المنزلتين» بأصل الإمامة الذي ضمه المعتزلة لأصل العدل، ومن المعروف أن للزيدية صلات متينة بالمعتزلة، منها الصلة القديمة بين واصل بن عطاء وزيد بن علي، ثم التداخل بين معتزلة بغداد والزيدية بالاتفاق حول القول بإمامة المفضول قبل الفاضل، اي تقديم أبي بكر الصديق على علي بن أبي طالب، رغم أنَّ الأول هو المفضول والثاني هو الفاضل على حد اعتقادهم.

واستطاع الفريقان من نفاة القدر ومثبتيه أن يستندوا إلى آيات قرآنية في تأكيد شرعية رأي كل منهما، فنفاة القدر يستطيعون أن ينتصروا لرأيهم بآيات عديدة منها: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»، و«إنّا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفورا»، و«ما تنفقوا من خير فإن الله به عليم». وكذلك يستطيع المثبتون أو الجبريون تأييد وجهة نظرهم بآيات أخرى منها: «قل لن يُصيبنا إلا ما كتب الله لنا»، و«الله يرزق من يشاء بغير حساب»، و«ما يُعمّر من مُعمر ولا ينقصُ من عُمره إلا في كتاب إن ذلك على الله يسير» وغيرها. كذلك الحال بالنسبة إلى نفاة الصفات ومثبتيها، فهناك آيات تؤيد القول بالفكرتين، فمن الآيات المؤيدة لأصحاب النفي: «فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير». وأما مثبتو الصفات فيجدون شرعية رأيهم في آيات تدل على تشبيه الذات الإلهية بالأجسام، منها: «إنما يبيعون الله يد الله فوق أيديهم»، و«يبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام»، كما يستدلون ببعض أسماء الله التسعة والتسعين دليلاً على صحة قولهم بالجسمية.


وفي سبيل تجاوز التناقض بين الآيات القرآنية وبين فكرة نفي القدر، أو نفي الصفات، أو القول بخلق القرآن عمد المعتزلة إلى تأويل تلك الآيات،



وتحميلها من التفسير ما يختلف عن دلالة لفظها الظاهرة، ولهم في مجال تفسير أو تأويل القرآن تجربتهم الخاصة. وقد قدم إبراهيم بن سيار النظام نقداً شديداً إلى مفسري القرآن من الفرق والمذاهب الأخرى، مشيراً إلى خطئهم في التفسير على اللفظ الظاهر، وعجزهم عن فهم واستيعاب كلمات القرآن ومدلولاتها العامة، وعن كشف المعاني الصحيحة لآياته. يقول النظام في نصيحته لأهل المعرفة بخصوص المفسرين: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس». وإضافة إلى انفرادهم بتفسيرهم الخاص للقرآن انفرد المعتزلة، من بين الفرق الإسلامية الأخرى، بموقف خاص من رواية الحديث النبوي. فمثلما وجدوا طريقاً إلى تأويل القرآن، والتخفيف من قدسية الأحكام الناتجة عن التفسير، وقفوا ازاء رواية الحديث النبوي موقف الشك والرفض، فالروايات عن النبي كثيرة، وما قيل فيه بعض المعتزلة كان عدداً محدوداً، بل وهناك منهم من رفض الحديث كلية. وبدون شك، كان دافع هذا الموقف من التفسير والحديث هو التخفيف من سطوة النقل على العقل في الحياة الاجتماعية، فمن المعروف أن السنّة النبوية، أي اقوال النبي ووصاياه وممارساته، ملزمة للمسلمين كافة بعد القرآن، فكثير من الحكام أخذت شرعيتها من الأحاديث النبوية لا من القرآن، مثل قتل المرتد عن الإسلام، والختان أو الطهورن وعدم مصافحة النساء واختلاف صلاة المسلمين من مذهب إلى آخر وغيرها. وكذلك احتج المعتزلة بصعوبة وصول رواية سليمة عن النبي، فقد ميز أئمة الحديث بين أنواع من الأحاديث منها: الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، إضافة إلى الأحاديث النبوية توصل بعض المعتزلة إلى الالتزام بثمانين حديثا فقط. ومن رأي كبار مفكريهم في رواة الحديث نذكر قول إبراهيم النظام: «كيف نأمن كذب الصادق، وخيانة الأمين، وقد ترى أن الفقيه يكذب في الحديث، ويدلس في الإسناد،



ويدعي لقاء من لم يلقه (...) ولولا أن الفقهاء المحدثين والرواة والصلحاء المرضيين يكذبون في الأخبار ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم ولا تدافعت أخبارهم. ومن شروط المعتزلة في قبول الرواية عن النبي هو أن يكون الحديث من نص قرآني لا يعارض التأويل، أو من إجماع الأمة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه، أو من جهة العقل وضرورته. والحقيقة أن هذه الشروط تحول دون اعتماد حديث نبوي على الإطلاق. وفيما يتعلق أيضاً في قول المعتزلة بتقديم العقل على النص، ينصحون علانية في البعد عن التقليد، وأخذ المعرفة والإيمان بالنظر والاستدلال، أي تأكيد قاعدة «الفكر قبل ورود السمع» السالفة الذكر.

انتقل المعتزلة بفكرتي «نفي القدر» و«نفي الصفات» من بساطة القول إلى الفلسفة، فقد ربطوا فكرة «نفي القدر» بفلسفتهم حول العدل الاجتماعي، وبالتالي أن الله، من وجهة نظرهم، عادل لا جائر، ولهذا قد اتهمهم البعض بالثنوية، أي الإيمان بأن للخير صانعاً هو الله، وللشر صانعاً آخر هو إبليس. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفكر الديني، بشكل عام، لا يخلو من ثنائية الخير والشر، والاعتقاد بأن مصدر الأول هو الله، ومصدر الثاني هو إبليس! ولماذا التشدد في الحذر من غواية الأخير؟ إذا كان غير مقتدر على خلق الشرور، أو إذا كان الإنسان لا يملك من أمره لا خيراً ولا شراً؟ وحسب هذا المنطق قد لا يجد حرجاً من يتقي شر إبليس، بطريقته، كما تذهب إلى ذلك تقاليد بعض الديانات، أو يُعاذ من شروره برب العالمين عند ديانات أخرى. وارتباطاً بتطوير فكرة «نفي القدر» عن أفعال الإنسان تبنى المعتزلة مبدأ أسبقية العقل على الإيمان. واختلفوا في تفاصيل هذا النفي، من خلال تفرعات فلسفية حول مسألة توليد الفعل، فهناك من يقول باكتساب الإنسان لقدرته على الفعل من الله، وهناك من يحرر فعل الإنسان تماماً من سطوة القدر.

أما مقالة نفي الصفات عن الذات الإلهية، فقد بانت بسيطة عند واصل



بن عطاء، الذي أخذها من بيئة البصرة الفكرية، ومن اتصاله بجهم بن صفوان، ثم بدت عند خلفائه معقدة وفلسفية. وكان إدخال الفلسفة عليها بداية برأي أبي الهذيل العلاف، حين وحّد بين الذات الإلهية والصفات بفكرة «أن الله قادر وقدرته هو هي، وحي وحياته هو هي، وكريم كرمه هو هو» إلخ وبالتالي ألغى العلاف الثنائية بين الذات الإلهية وصفاتها، فلا يصح أن تكون قديمة بقدم الله، أو أن يتصف الله بمعاكسها من الصفات، وهذا هو التنزيه المطلق الذي يذهب إليه التوحيد المعتزلي. وهناك من المعتزلة، بينهم إبراهيم النظام، من أكدوا صفة الذات كجزء من الذات لنفي الصفة المعاكسة عنها، فالقول إن الله كريم نفى البخل عنه، والقول إنه حيّ نفى الموت عنه، والقول إنه عادل نفى الظلم عنه، وهلم جرا. والى جانب ذلك فلسف مفكرون آخرون العلاقة بين الذات الإلهية والصفات بآراء أخرى، فقد جعل معمّر بن عباد الصفات معاني لذات الله بقوله: «إن الله عالم بعلم، وأن علمه كان لمعنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية»، وفلسف أبو هاشم الجبائي العلاقة بين الله والصفات بتحويل الصفات إلى أحوال للذات الإلهية، ورد ذلك بقوله: «الله هو عالم لذاته بمعنى ذو حالة هي صفة المعلومية».

إن الكلام في نفس الصفات، وغيره من المسائل بدا عبارة عن تعقيد لفظي وفكري مقصود، من قبل معتزلة ومتكلمين آخرين، لكن المتفق عليه في تبرير هذا التعقيد أنه كلام الدقيق، وهو الفلسفة قبل أن تصبح هذه الكلمة مصطلحاً في متناول هؤلاء المفكرين. وتعريف الخياط المعتزلي لدقيق الكلام أو الفلسفة: «غامض الكلام ولطيفه». وبلا ريب لا يخلو الكلام الدقيق في نفي القدر ونفي الصفات من مكانة ومعنى في الفكر، وربما تتوقف عليه أمور كثيرة في معرفة الوجود. ومع ذلك، هناك مجادلات عديدة خاضها كبار المتكلمين، وردت مثل رياضة عقلية لا يُرجى منها نتائج فكرية معينة، تهم حياة بالضرورة علم الكلام، ومنها، على سبيل المثال لا الحصر، الجدال بعلم



الله ومكانه، وطبيعة أهل الجنة وأهل النار، هل هم متحركون أم ساكنون وغيرها. ويصف الخياط هذه المجادلات بقوله: «إنما كان العلاف يتكلم في هذا الباب، الذي ذكرناه، عن طريق النظر، ويشحذ به الأفهام ويستخرج قوى المناظرين».

وترتبط فكرة خلق القرآن بفكرة نفي الصفات ارتباطاً مباشراً، والظاهر أن أول القائلين بها في المصادر الإسلامية هما: الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، ويبقى الباب مفتوحاً أمام ما تتوصل إليه البحوث في أصل هذه الفكرة، فلعلّ الإباضية هم السابقون، كما وردت الإشارة سلفاً، وهناك من يحيل تاريخها إلى ديانات أخرى سبقت الإسلام. ويتفق المعتزلة كافة على أن القرآن ليس كلام الله، وأنه مخلوق، شأنه شأن المخلوقات الأخرى، قد ينطق به نبي أو يظهر في شيء آخر. والحجة في ذلك، أن الكلام صفة من صفات المخلوق (الإنسان)، وإذا كان الله متكلماً فمعنى ذلك أن الكلام قديمه بقدمه، وما الفرق إذاً بينه وبين مخلوقاته، وهذا يتعارض مع جوهر التوحيد المعتزلي.

إن فكرة خلق القرآن، التي تبنى المعتزلة تعميمها ضمن فلسفتهم، في العلاقة بين الذات الإلهية والصفات، أتاحت لهم فرصة تأويل القرآن، لأنه مخلوق لله لا كلامه. والأمر مختلف بين أن يكون القرآن كلام الله، لا جدال في نصوصه، وبين أن يكون مخلوقاً من مخلوقاته، يمكن الاختلاف حوله، وتحديد ما يناسب وما لا يناسب منه عصراً من العصور. ولعلّ فكرة خلق القرآن، إضافة إلى فرصة التأويل، شجعت إبراهيم النظام على الاعتراف بالإعجاز الغيبي دون الإعجاز اللغوي، كما ورد ذلك في «فضيحة المعتزلة»، وفي مصادر معتزلية أيضاً، واعترض القاضي عبد الجبار على ذلك القول، رغم أنه صادر من شيخ من شيوخه، بقوله: «عجز العرب عن معارضة القرآن، لذا التجأوا إلى القتال» (شرح الأصول الخمسة) أما معارضة مسيلمة



الحنفي (الكذاب) للقرآن فيصفها القاضي بالمعارضة «الركيكة». ويتضح من اصرار الآخرين على أن القرآن كلام الله وقديم بقدمه، تجسيد قدسية النص، والوقوف ضد التأويل الذي تبناه المعتزلة منهجاً في التفسير. ومن تاريخ فكرة خلق القرآن أنها تحولت، فيما بعد، إلى محنة فرضها المأمون على فقهاء عصره، لم يكن لشيوخ المعتزلة دور سلطوي فيها، ما عدا انتساب القاضي أحمد بن داؤد إليهم، وقام بتنفيذ أوامر المأمون والمعتصم ثم الواثق في هذه المحنة أو غيرها، أما شيوخ الاعتزال فقد كان دورهم الاستشارة والتأييد. ومن الأحداث الطريفة التي حدثت خلال هذه المحنة أن أحد الفقهاء لم يجد في القرآن ما يبرر القول بأن القرآن مخلوق، ليستعين به في الهروب من هذا الموقف، غير النص القرآني: «جعلناه قرآناً...» فقال لممتحنيه إني أقول إن القرآن مجعول، والجعل هو الخلق، لكن هذه الحيلة لم تنطل عليهم، فالمطلوب أن يكون اللفظ صريحاً بالخلق لا بالجعل! بدأت محنة القول بخلق القرآن يسيرة أيام المأمون، ثم اشتدت أيام المعتصم، العسكري التربية والمراس بعيداً عن الفكر والمناظرات، فأخذ مخالفيه بالقوة مباشرة. وعند استخلاف المتوكل أصبح الإمام أحمد بن حنبل فقيه الدولة الأول، فحرم القول بخلق القرآن ونفي الصفات، بعد أن كان عقيدة رسمية للخلافة، فدارت الأيام على المعتزلة وأصبح الانتماء لأفكارهم محفوفاً بالمخاطر. وفي ظل صدارة المعتزلة للحياة الفكرية ببغداد تحقق انفتاح ملموس على الفرق الاسلامية والديانات والثقافات الأخرى، وما عُرف عن محنة أحمد بن حنبل وجماعته، أيام المأمون، كان لا يتعدى دعوتهم إلى التناظر مع مخالفيهم، وهؤلاء كانوا يحرمون الجلوس مع المعتزلة وغيرهم على بساط واحد. إن حقيقة موقف الحنابلة المتشدد من المناظرات الفكرية، عصر المأمون، امتد إلى قرون لاحقة، وقد يفيد في هذا المر ما سنفصله في سيرة بشر بن المعتمر عن أبي بكر الباقلاني أحد شيوخ الأشاعرة في زمانه. وكان هذا قد ذكَر شيخه الحسن الباهلي



بموقف ابن حنبل وجماعته من مناظرات المعتزلة والمأمون، عندما طُلي من الباقلاني والباهلي المشاركة في مناظرات عضد الدولة البويهي وقاضي قضاته المعتزلي، وكان الحاكم البويهي قد افتقد فقهاء ومتكلمي الأشاعرة والحنابلة، فبعث قاضي القضاة إلى أبي الحسن الباهلي والى القاضي أبي بكر الباقلاني كتاباً دعاهما فيه إلى المشاركة، فكان رد الباهلي كما هو رد ابن حنبل، لا مجلس ومناظرة مع كفار!

أصبحت المناظرات الفكرية، في ظل الانفتاح الفكري في عصر المأمون، تقليداً اعتاد ممارسته مختلف الاتجاهات، بعد تأمين التناظر السليم والإذعان لنتيجة المناظرة مهما كانت. ففي واحدة من المناظرات، بحضور الخليفة، أن أحد المتناظرين نهر مناظره في حضرة المأمون بقوله له: «يا نبطي ما أنت والكلام؟»، فرد المأمون بعنف على المتجاوز: «الشتم عيّ والبذا لؤم، ولقد ابحنا الكلام وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحق حمدناه، ومن جهل وقفناه، ومن ذهب عن الأمر حكمنا فيه بما يجب». وظهرت، فيما بعد، مؤلفات تحت عنوان «آداب الجدل والمناظرة» تشير بوضوح إلى مبادئ عديدة منها: التحرز عن رفع اليد، أو الضرب على الفخذ، أو رفع الصوت، أو الاستهزاء بطريقة ما خلال التناظر. ومن تشريعات الفقهاء في أجواء المناظرة، إباحة الابتسامة بدل القهقهة عند إفحام المقابل، وهذا دليل على جدية تلك المناظرات بأن تكون لها تشريعات والتزامات، ويعكس أجواء التناظر والتزاماته الأخلاقية.

وضع المعتزلة أساساً قويمة لظهور فلسفة مصدرها الإسلام، وخلفية العراق الفكرية التي تمتد إلى عشرات القرون. لكن كتابة التاريخ غير الموضوعية صورت مدن العراق عبارة عن صحارى ومستنقعات يقطنها بشر طوال الأنياب، وربما لهم ذيول، هذا ما قيل عن سكان الأهوار في الجنوب، أو عن سكان الجبال في الشمال. فعبد القاهر البغدادي في



كتابه «الفَرق بين الفِرَق» وصف شيوخ المعتزلة البصريين بأبناء السبايا، ووصفهم الشهرستاني بمخانيث الخوارج. وبلا شك، أن المعتزلة تأثروا بفلسفات أخرى منها الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، وببعض ما وصل من فلسفات الهند، وكذلك في الفلسفة الإيرانية القديمة، التي كثيراً ما ناظر المعتزلة أقطابها من موبذات المجوس، ولكن ليس من الإنصاف أن يذكر على المعتزلة ابداعهم الفكري، حتى اعتبروا مجرد ناسخين للفلسفة اليونانية، حسب وصف خصومهم في الفكر، مثل عبد الكريم الشهرستاني وأبي حامد الغزالي وغيرهما.

فمن تراث المعتزلة الفكري والفلسفي، في تأمل الكون، أشياء وعلاقات، نظرياتهم في الأجسام وتركيبها وعلاقتها بالأعراض، أي ما يطرأ عليها من تغيرات، وما فيها من خصائص تتميز بها. وفي هذا المجال، توصل معمر السلمي وبشر بن المعتمر إلى القول في ذاتية حركة وتطور الأجسام وإيجاد أعراضها، من لون ورائحة وطول وعرض، وكل ما يطرأ عليها. وتوصل إبراهيم النظام إلى القول بالمداخلة والكمون في ظهور الأشياء بعضها من بعض بتدرج قانوني، وأن حركة الأجسام دائمة مطلقة، وأن السكون لا وجود له إلا في اللغة، فهو القائل: «الحركات هي الكون لا غيرها»، وهي العرض الوحيد، وباقي الأعراض هي أجسام شفافة، وأن الجسم يتكون من أجزاء لا نهاية في تجزئتها. خالف النظام في هذه الأفكار أستاذه العلاف الذي اقتنع بأن الجسم يتكون من أجزاء محدودة، تنتهي بالتجزئة، كذلك خالف النظام معمر السلمي صاحب مقالة «السكون هو الكون لا غير ذلك»، إضافة إلى الفلسفة لدى المعتزلة ايماءات قيمة في علوم الطبيعة، منها تحديد شكل الأرض ودورانها، والجاذبية. كذلك ناقش الفكر المعتزلي أموراً اجتماعية منها أصل اللغة، فمنهم من قال إنها اصطلاح ومواضعة، ومنهم من قال إنها توقيف. وتأملوا حالة الدولة (الإمامة) ومستقبلها، فلم يجعلوها



أصلاً من الأصول، أي لا شرط لوجودها على الدوام، كما ذهبت إلى ذلك المذاهب الأخرى. ولعلّ هشام الفوطي وأبو بكر الأصم ذهبا بإشارتهما إلى أن الإمامة ليس بواجب إلى القول باضمحلال دور الدولة السياسي والاجتماعي، بتعليل، جاء فيه: «أن الناس لو كفوا عن المظالم لاستغنوا عن الإمام» (أنظر ميمون النسفي في «تبصرة الأدلة» الكلام في الإمام). وردّ السلفيون من الأشاعرة على هذا الرأي بقولهم: «إن الصحابة لم يستغنوا عن الدولة وهم أولى الناس بالاستغناء عن ذلك، وحيث لم يستغنوا عنه دل أن ذلك ليس بشيء». وإضافة إلى براعة المعتزلة في الكلام والفلسفة ذكر الجاحظ منهم الأطباء مثل: معمر السُّلمي، ومحمد بن الجهم، وإبراهيم السندي، وخبراء بأنواع الحيوان وطباعه مثل إبراهيم النظّام، وبشر بن المعتمر، وكان الجاحظ قد اعتمد خبرة الأخيرين ووصفهما للحيوان شعراً ونثراً في تأليف كتابه «الحيوان».

ترك المعتزلة تراثاً فكرياً، لا يتحدد بما نقلته كتبهم أو ما نقله الآخرون عنهم فقط، بل يتحدد أيضاً في امتداد أفكارهم وصلاحيتها لعصور آتية، كونهم وضعوا العقل وسيطاً بين السماء والبشر، وجعلوه في مقدمة الأصول الأخرى. وعندما يجري التلويح بالنصوص كثوابت في تحديد علاقات الناس عند المنحدرات الحادة، التي تعترض طريق الإبداع يحضر الفكر المعتزلي كشاهد على تاريخ الرفض والمقاومة، ومن داخل المؤسسة الفقهية. فكان شيوخ الاعتزال من الفقهاء المتكلمين والفلاسفة، وبالتالي تبدو عبارة سفيان الثوري، الفقيه الحنفي القريب من الاعتزال «إنما الفقه الرخصة مع الثقة، أما التشدد فيحسنه كل أحد»، طرية وحاضرة في الأذهان.

في هذا الكتاب تمت دراسة عشرين ونيف من نُفاة القدر والصفات والقائلين بخلق القرآن من غير المعتزلة ومن شيوخ الاعتزال البارزين. كان في مقدمة هذه الشخصيات الفقيه المعروف الحسن البصري، الذي لا تربطه



رابطة الاعتزال، كما يُشاع عنه ذلك، سوى أن مؤسسي الاعتزال واصل بن عطاء الغزال، وعمرو بن عبيد الباب كانا من مرتادي مجلسه في مسجد البصرة، ولعلّ بحث تفاصيل حياته يكشف عن ظروف الحركة الفكرية والكلامية آنذاك، ويكشف أيضاً موقفه وفقهاء عصره من الاعتزال.

أما الإمام أبو حنيفة النعمان، والمقتولون الأربعة: الجعد بن درهم ومعبد الجهني وجهم بن صفوان وغيلان الدمشقي، فأمرهم له صلة بمقدمات ظهور الاعتزال الفكرية، فالمذكورون تبنوا تلك الفكار بدرجات مختلفة من الوعي والمساهمة. لم يستوعب الكتاب مفكري الاعتزال من بصريين وبغداديين كافة، مع ذلك سيكون تلامذتهم عين اهتمام مشروع آخر.

الأب سهيل قاشا

دير يسوع الملك - ١١/ ٧/ ٢٠٠٩





المعتزلة

سبب التسمية والنشأة:

ظهرت هذه التسمية تاريخياً مع بدء الصراع السياسي الحاد بين الخوارج وأهل السنّة على الخلافة بين علي وعثمان، وفيما بعد بين علي ومعاوية. فقد وقعت معركة «الجمل» إثر مبايعة علي، بين هذا الأخير وطلحة والزبير، وفيما بعد اشتد الصراع بين علي ومعاوية ووقعت بينهما معركة صفين.

يقول حسين مروة في كتابه النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية:

«... ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب عليه السلام. وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن سلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله (ص)، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته، فسُمّوا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد»[1]

وبعد تأسيس مدرسة البصرة شكل المعتزلة الاستمرار التاريخي والفكري للمعتزلة الأوائل الذين كان اعتزالهم في الإطار والمستوى السياسي العلمي.

---

(١) - مروة، حسين: النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، بيروت، ١٩٧٨م، ص ٦٣٢؛ عن النوبختي: فرق الشيعة، استانبول، ١٩٣١، ص ٥.



يقول محمّد عمارة في كتابه الإسلام وفلسفة الحكم:

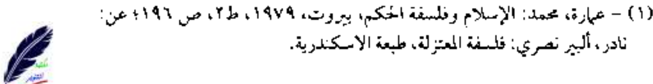
«عندما تمّت البيعة لعلي بالمدينة، وانشقّ عليه بعدها طلحة والزبير وأخذ علي في التجهيز لموقعة الجمل اعتزل الخروج معه، وتوقف عن المشاركة في هذه الحرب. واتّخذ موقفاً محايداً ومعتزلاً عدد من الصحابة أبرزهم: سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر. واسامة بن زيد، وزيد بن ثابت، وحسّان بن ثابت، ورافع بن خديج، ومحمد بن سلمة، وكعب بن مالك، ومسلمة بن عبدالله، وأبو سعيد الخدريّ، والنعمان بن بشير، وصهيب وفضالة بن عبيد، وكعب بن عجرة، وسلمة بن سلامة بن دقش.

وبعض المصادر تذكر أنّهم لم يبايعوا علياً، وتوقّفوا في بيعته، ثم اعتزلوا الفتنة، ولكنّ أغلب المصادر ترى أنهم بايعوا، وأن توقفهم كان عن القتال وحيادهم كان في النزاع بين عليّ وطلحة والزبير، أما في النزاع بينه وبين معاوية فكانوا يدينون معاوية بالبغي وإن لم يشتركوا في القتال لأن الطرفين المتقاتلين من أهل الصلاة»[1].

سمّوا بالقدرية تشويهاً لسمعتهم، من قِبل خصومهم أهل السنّة والمُرجئة والجُهميّة، على أنهم يفضلون تسميتهم بأهل العدل والتوحيد.

ودفاعهم عن أنفسهم، في هذا المجال، ليس إلاّ قولٌ بحريّة الإنسان وهو ينفي فكرة القدر عنهم.

«تُجمع كلّ المصادر على أن مشكلة القدر كانت اقدم مشكلة ميز الموقف منها العناصر الأولى التي بدأت السير في الطريق الذي انتهى بتكوين فرقة المعتزلة.. فهناك ثلاثة من الأعلام الذين يذكرهم المعتزلة في طبقاتهم المبكرة.



(١) – عمارة، محمد: الإسلام وفلسفة الحكم، بيروت، ١٩٧٩، ط٢، ص ١٩٦؛ عن: نادر، ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، طبعة الاسكندرية.



ويذكرهم خصوم المعتزلة كذلك في هذه الطبقات، قيل عن كلٍ منهم: إنه أول من تكلم في القدر.

وأول هؤلاء الثلاثة: أبو الأسود الدؤلي ظالم بن عمرو (٦٩ هـ - ٦٨٨م) وهو أحد الموالي التابعين الذين صحبوا عليّ بن أبي طالب في حروبه ضد أصحاب الجمل وصفين. ويروي الرواة فيقولون: كان «أول متكلم في القدر أبو الأسود الدؤلي».

وثاني هؤلاء الثلاثة هو: معبد الجَهنيّ، عبدالله بن حكيم - أو عديم (المتوفى سنة ٨٠ هـ أو سنة ٩٠ هـ، سنة ٦٩٩ م أو سنة ٧٠٨م) وهو عربيّ من قبيلة جهينة، من قضاعة.. وهو من أهل المدينة الذين عاشوا بالبَصرة.. ويروي الرواة فيقولون: «وكان أول من قال بالقدر في الإسلام معبد بن خالد الجهنيّ، ويحرص البعض على أن يذكر أنّ معبداً قد أخذ القول بالقدر عن فارس من الأساورة هو «أبو يونس سنسويه» المعروف بالأسواريّ.. كما تنسب كتب المقالات إليه ميزة امتاز بها عن أبي الأسود إذ تذكر أن أناساً كثيرين من أهل البصرة قد تبعته على رأيه، وخاصة بعد أن «رأوا عمرو بن عبيد ينتحله» أي ينتحل رأيه في القدر.

ولقد شارك معبد الجهني في الثورة التي قادها عبد الرحمن ابن الأشعث (المتوفى سنة ٨٥ هـ سنة ٧٠٤م) ضد بني أمية، ووقع في قبضة الحجاج بن يوسف الثقفي، وقتله الحجاج صبرا في سنة ٨٠ هـ أو سنة ٩٠ هـ.

وثالث الثلاثة هو: أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي المقتول بعد سنة ١٠٦ هـ. هو من الموالي، كان مولى لعثمان بن عفان.. وهو زعيم الفرقة التي اشتهرت بـ«القدرية» قبيل ظهور أصل المنزلة بين المنزلتين على يد واصل بن عطاء وشيوع اسم المعتزلة على هذه الفرقة، ويشهد لوجود هذه الفرقة كفرقة، ولرفض غيلان للتسمية التي أطلقها عليها خصومها،ما كتبه من



سجنه لأحد أتباعه عندما يقول له: «إنّك ونحوك، خلقت في زمن ابتلى الله العباد فيه بجهل لا عِلم معه، وضلالة لا هدى معها، ولبس لا بيان معه، إلا قليل، فاجتمع العباد على الهلكة وسمّوا الدين وأهل الدين بغير أسمائهم، واجتمعت منهم عليه الجماعة فليس يلتفت ملتفت إلا إلى ضالّ مُضلّ، إلاّ فرقة يسيرة..»[1].

والقول بحرية الإنسان يتضمّن بُعداً أُخروياً، فإذا كان الإنسان غير مسؤول عن أفعاله، يكون الله هو المسؤول عما يرتكبه الإنسان من شرور، وعليه إذا كان الإنسان غير مسؤول كيف يمكن لله أن يحاسبه؟

أما النشأة الأولى للمعتزلة فلا تزال موضع غموض، ولقد أسهم في هذا الغموض ضياع أغلب تراثهم الفكريّ بعد محنتهم زمن المتوكل العباسيّ (٨٤٧ – ٨٦١م).

مسألة مرتكب الكبيرة:

الكبيرة وجمعها كبائر، هي الخطيئة الكبرى. يقول زهدي جار الله حول هذا الموضوع:

«أجمع المسلمون على أنّ الكبائر نوعان: الأول كبيرة الشرك وهي أكبر الكبائر وتدعى الكبيرة المطلقة، وصاحبها كافر مخلد في النار. فقد قال تعالى:)إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ(وجاء في الحديث الشريف أنّ رسول الله r قال: «من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار» وسأل عبدالله النبيّ: أيّ الذنب أعظم..؟ فقال: أن تجعل لله ندّاً. والنوع الثاني هو الكبائر التي ما دون الشرك، وهي كما ورد في كتب الحديث تسع: قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، والزنا، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور، والسحر،

---

(١) – عمارة، محمد: الإسلام وفلسفة الحكم، مرجع سابق، ص ١٨٦.



وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولي عن الزحف، وقذف المحصنات. ويظهر أن كبيرتي القتل والزنا كانتا أسوأ من غيرهما لأن الله تعالى وضعهما بعد الكبيرة المطلقة في قوله: ﴿ وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً﴾[1].

فيقول أهل السنة والجماعة في مرتكب الكبيرة التي ما دون الشرك من ملّة الإسلام أنه مؤمن، فكبيرته لا تخرجه من الإيمان ولا تدخله في الكفر لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، ولكنه يعاقب عليها.

والخوارج يعدّونه كافراً مخلداً في النار، أما المرجئة فلا يعدّونه مؤمناً ولا كافراً، ولذلك أرجئ الحكم عليه إلى يوم الدينونة، ومن هنا أتت تسميتهم بالمرجئة. أما البصري فيقول إن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولكنه منافق، ولكونه مؤمناً فهو ليس كافراً ولا مخلداً في النار. على حين أن تلميذه واصل بن عطاء يخالفه الرأي، فيقول: إن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل هو فاسق[2]، فلا يكفي الإيمان الباطني – عند واصل بن عطاء – بل العمل المقترن بالإيمان، ووضع الفاسق عنده في منزلة وسط بين الكفر والإيمان.

ودونكم القصة التي يرويها المؤرخون عن ظهور المعتزلة: دخل أحدهم على الحسن البصري وهو يدرّس في مسجد البصرة فقال: «يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر،

(١) – جار الله، زهدي، المعتزلة، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٥.

(٢) – الفسق بكسر وسكون السين المهملة، في اللغة، عدم إطاعة أمر الله تعالى، فيشتمل الكافر والمسلم العاصي، وفي الشرح: ارتكاب المسلم كبيرة أو صغيرة مع الاصرار عليها. فالمسلم المرتكب للكبيرة أو المصرّ على الصغيرة يسمى: فاسقاً (عن كشّاف اصطلاحات الفنون).



والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً..؟ فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: «أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منـزلة بين المنـزلتين لا مؤمن ولا كافر». ثم قام واصل واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة ممن ترك مجلس الحسن وانضم إليه فقال الحسن: «اعتزل عنا واصل»، فسمي هو وأصحابه معتزلة(١).

يظهر من سياق هذه القصة أن واصل بن عطاء أصدر حكمه في مرتكب الكبيرة قبل أستاذه الحسن البصري. لكن أبا الحسين الخياط يذكر أن رأي الحسن في هذه المسألة كان معروفاً من قبل، وأن واصلاً إنما وضع حكمه المشهور للرد على الحسن وعلى غير الحسن(٢). وقد روى ابن قتيبة أن الذي اعتزل مجلس الحســـن

البصري هو عمرو بن عبيد(٣)، وذكر ذلك الحصري أيضاً(٤)، ولعله نقل عن ابن قتيبة. فبناء على هذه الرواية يكون عمرو بن عبيد هو مؤسس الاعتزال وليس واصل بن عطاء، ولكنها رواية ضعيفة أغلب الظن أنها نشأت بسبب ملازمة عمرو لواصل، ولأنه كان ممن ترك حلقة الحسن البصري وتبع واصلاً. ومما يبعث على الدهشة أن واصلاً رغم مخالفته للخوارج وقوله إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وافقهم على تخليده في النار. وفي هذا، على ما يقول البغدادي، تناقض بين(٥). بيد أن واصل بن عطاء استدرك فقال

---

(١) – جار الله، زهدي، مرجع سابق، ص ١٧؛ عن الملل والنحل، ج١، ص ٥٥.
(٢) – المرجع نفسه، عن: الانتصار ص ١٦٥.
(٣) – المرجع نفســه، عن: كتاب المعارف، ص ١٦٦.
(٤) – المرجع نفسه، عن زهر الآداب، ج١، ص ٩٤.
(٥) – المرجع نفسه، عن الفرق بين الفرق، ص ٩٨.



إنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار، وذلك إذا خرج صاحب الكبيرة من الدنيا عن غير توبة[١].

وثمة آراء أخرى حول نشوء المعتزلة، ليست على قدر كبير من الدقة والصواب التاريخي. فيقول البغدادي: سبب تسميتهم بالمعتزلة، اعتزالهم رأي أهل السنة في مسألة مرتكب الكبيرة أما المؤرخ المصري أحمد أمين فيميل إلى الاعتقاد أنّ قوماً ممن أسلم من اليهود أطلقوه عليهم. والذي نبّهه إلى ذلك ما قرأه في كتاب الخطط من أن بين الفرق اليهودية التي ظهرت بعد العودة من السبي فرقة يقال لها «الفاروشيم» ومعناها المعتزلة فيقول أحمد أمين أنّ المعاجم اللغوية الحديثة تثبت أن معنى فاروشيم هو **separated** وهذا المعنى ينطبق على المعنى الذي تؤديه كلمة معتزلة. وقد كان الفاروشيم يتكلمون في القدر كالمعتزلة ويقولون ليس كل الأفعال خلقها الله تعالى. أما الكاتب زهدي جار الله فيستبعد هذا العرض.

ويمكننا، بعد ذلك، تقسيم المعتزلة إلى قسمين كبيرين: معتزلة البصرة، ومعتزلة بغداد، ويكوّنان التيارين الرئيسين في مذهب الاعتزال.

---

(١) – المرجع نفسه، عن: الملل والنحل، ج١، ص ٥٦.



أثر الديانات والمذاهب الأخرى في نشأة المعتزلة

مع نشوء الإسلام، وخصوصاً مع الفتح الإسلامي لبلاد الشام، تمّ احتكاك المسلمين بديانتين وحضارتين جديدتين، اليهودية والمسيحية. ففي هذا الإطار الفكري، بدأ تأثّر المسلمين بالفكر المسيحي واليهودية.

١ ـ أثر الفكر اليهودي:

لا يبدو للفكر اليهودي أثراً بارزاً في ظهور الفكر المعتزلي، إلاّ في مسألة خلق القرآن. فقد روى ابن الأثير أن أوّل من نشر منهم هذه المسألة لبيد بن الأعظم عدو النبي (ص) اللدود الذي كان يقول بخلق التوراة. ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه وصنّف في خلق القرآن، فكان أول من فعل ذلك في الإسلام.

وكان طالوت هذا زنديقاً فأفشى الزندقة[١]. وذكر الخطيب البغدادي أنّ بشراً المريسي (٢١٨ هـ/ ٨٣٣م) المرجع المعتزلي أحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن كان أبوه يهودياً صبّاغاً بالكوفة[٢]، وفي رواية أخرى لابن قتيبة أن أوّل من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلي (١١٩هـ/ ٧٣٧م) وكان من أتباع عبدالله بن سبأ اليهودي[٣].

(١) - جار الله، زهدي، المرجع السابق، ج ٧، ص ٤٩.

(٢) - المرجع نفسه، عن: تاريخ بغداد، ج ٧، ص ٦١.

(٣) - المرجع نفسه، عن: عيون الأخبار، ج ٢، ص ١٤٨ - ١٤٩.



٢- أثر الفكر المسيحي:

المسيحية هي الديانة التي كان أثرها في الاعتزال أكبر من أثر غيرها ولهذا يقضي علينا الواجب أن نعنى بذلك الأثر ونتناوله بشيء من الاهتمام وبما أمكن من التفصيل. إن الأدلة على تأثير المعتزلة بالمسائل اللاهوتية التي أثارها المسيحيون والتي كانت تشغل لاهوتيي المسيحيين أنفسهم، كثيرة: منها أن الأمويين قربوهم إليهم، واستعانوا بهم، واسندوا إليهم بعض المناصب العالية. فقد جعل معاوية ابن أبي سفيان سرجون **Sergius** بن منصور الرومي المسيحي كاتبه وصاحب أمره[1]. وبعد أن قضى معاوية بقيت لسرجون مكانته، فكان اليزيد يستشيره في الملمّات ويسأله الرأي[2]، ثم ورث تلك المكانة ولده يوحنا الدمشقي[3] الذي خدم الأمويين زمناً ثم اعتزل العمل سنة (١١٢ هـ/ ٧٣٠م) والتحق بأحد الأديرة القريبة من القدس حيث قضى بقية حياته يشتغل في الأبحاث الدينية ويصنف الكتب اللاهوتية. وليس من يجهل الأخطل الشاعر المسيحي الذي قدّمه الأمويون وأغدقوا عليه العطايا وجعلوه شاعر بلاطهم، وكيف كان يزيد بن معاوية يعتمد عليه في الرد على أعداء بني أمية وهجوهم[4] وأن مجرد وجود يوحنا الدمشقي وأمثاله من المتكلمين بين المسلمين كافٍ لإحداث التأثير، فكيف إذا تجاوز الأمر حد التجاور واشترك المسلمون والمسيحيون في مناظرات دينية وطال بينهم الجدل واشتد الحوار هؤلاء يؤيدون دينهم وأولئك يبرهنون على صحة معتقدهم..؟ أقول ذلك لأننا نستدل من كتابات يوحنا

---

(١) - المرجع نفسه، عن: الطبري، ج٦، ص ١٨٣؛ وابن الأثير، ج ٤، ص ٧.

(٢) - المرجع نفسه، عن: الطبري، ج٦، ص ١٩٤-١٩٩؛ وابن الأثير، ج ٤، ص ١٧.

(٣) - هو القديس يوحنا الدمشقي (٨١- ١٣٧هـ/ ٧٠٠- ٧٥٤م) واسمه العربي منصور وهو قديس وعالم كبير القدر بين علماء الدين.

(٤) - جار الله، زهدي، المرجع السابق، ج ١٤، ص ١١٧.



الدمشقي وتلميذه ثيودور أبي قرة (٢١١هـ/ ٨٢٦م) أسقف حران أن مثل هذه المناظرات كانت مألوفة في ذلك الزمان، فقد ورد فيها نماذج من محاورات جرت بين المسلمين والمسيحيين واشترك فيها يوحنا الدمشقي نفسه.

ترجم، أنطونيوس، رئيس دير مار سمعان (النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي) كتاب الدمشقي تحت عنوان «الإيضاح الصريح في المذهب الصحيح» وهذا جزء من المحاورات:

القدرية: صنف منهم يزعمون أن الحسنات والخير من الله. والشر والسيئات من أنفسهم. لكي لا ينسبوا إلى الله شيئاً من السيئات والمعاصي.

يوحنا الدمشقي: الأشياء التي تحدث، سببها، أمّا الله، أو الضرورة، أو القدر أو الطبيعة أو البخت، أو العرض... فتحت أي واحد من هذه ندرج ما يحدث بفعل الإنسان؟ إذ ليس من الصواب أن ننسب إلى الله أفعالا تكون أحياناً خسيسة وظالمة.. فلم يبقَ إلاّ أن نقول إن الإنسان الذي يفعل ويصنع هو منشئ أفعاله، وأنه مخلوق مزوّد بحريّة الإرادة.

القدرية: ومنهم صنف زعموا أن الله - عزّ وجلّ - جعل إليهم الاستطاعة تماماً كاملاً، يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه: فاستطاعوا أن يؤمنوا وأن يكفروا، وأن يأكلوا ويشربوا، ويقوموا ويقعدوا، ويرقدوا ويستيقظوا، وأن يفعلوا ما أرادوا، وزعموا أن العباد كانوا يستطيعون أن يؤمنوا، ولولا ذلك ما عذّبهم على ما لا يستطيعون.

يوحنا الدمشقي: من الحوادث ما هو في أيدينا، ومنها ما ليس كذلك، والتي في أيدينا، والتي نحن أحرار في فعلها أو عدم فعلها كما نشاء، هي تلك الأفعال التي تتم بالإرادة... وبالجملة كل الأفعال التي يتبعها ذمّ أو مدح وتتوقف على الدافع والقانون، وكل الأفعال العقلية والصادرة عن التدبير هي أفعال في أيدينا. والتدبير (أو العزم أو



التصميم) يتعلّق بالإمكانات المتساوية: والإمكان المتساوي فعل هو في ذاته في مقدورنا وكذلك ضده، وعقلنا يختار بين الإمكانات وهذا أصل الفعل. فالأفعال التي في أيدينا هي تلك الإمكانات المتساوية: مثلا أن يتحرك أو لا يتحرك، أن يسرع أو لا يسرع. أن يشتاق الأمور غير الضرورية أو لا يشتاقها، أن يكذب أو لا يكذب، أن يعطي أو لا يعطي، أن يسرّ أو لا يسرّ بحسب الظروف، وكذلك كل الأفعال التي تتضمن الفضيلة أو الرذيلة في أدائها، لأننا أحرار في أن نفعلها أو لا نفعلها كما نشاء[١].

وثمة جملة من المسائل الدينية التي وردت عند الدمشقي ودخلت في صلب عقائد المعتزلة، منها:

١. القول بخير الله تعالى

٢. القول بأنّ الله لا يفعل إلاّ ما هو أصلح لعباده.

٣. نفي الصفات والأسماء.

٤. نفي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى.

٥. حرية الإرادة ومسألة الاختيار عند المعتزلة.

كما أن العديد من المستشرقين يميلون إلى القول بتأثر نشأة القدرية والاعتزال بالمباحث اللاهوتية المسيحية، أمثال: دي بور، وماكدونالد، وخون كريمر. بينما يميل الباحثون المعاصرون، في معظمهم، إلى رفض ذلك، والقول بأنّ نشأة الاعتزال إسلامية بالدرجة الأولى، أمثال: أحمد أمين، وحسين مروة، أما عبد الرحمن بدوي فيرى فيها أثراً ضعيفاً للمسيحيين.

(١) - بدوي، د. عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين، ص ١١٥؛ عن: الملطي، التنبيه، ص ١٣٤.



المعتزلة والدفاع عن الدين الإسلامي:

بحث المعتزلة في المسائل اللاهوتية التي أثارها أهل الديانات الأخرى من المسيحيين واليهود والفرس، ووجدوا أن بعض هذه المسائل تشكل خطراً على الدين الإسلامي ولا سيما، المسائل التي أثارها الفرس.

فلم يكن الخطر على الإسلام آتياً من ناحية أهل الكتاب، فالقرآن الكريم، أمر بأن يعاملوا بالحسنى:) **وَلا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**([سورة العنكبوت: ٤٦]

وأوصت الأحاديث الشريفة بعدم إيذائهم أو التعدي عليهم: «من آذى ذمياً فأنا خصمه ومن كنت خاصمته يوم القيام» (الجامع الصغير لابن حجر العسقلاني، ج٣، ص ٢٩١) «من قتل قتيلاً من أهل الذمة لم يرحُ رائحة الجنة وأن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً» (مسند ابن حنبل، ج٢، ص ١٨٦).

وذلك دليل على ضآلة خطرهم على الدين. ويكاد هذا القول يصدق على المسيحيين أكثر منه على اليهود، لأن أكثر المسيحيين السوريين كانوا عرباً تجمعهم بالمسلمين الفاتحين روابط الجنس واللغة، ولأن المسيحيين عموماً في سوريا وفي مصر لم يكن لهم كيان سياسي يأسفون على ضياعه، بل كانوا يرزحون تحت الحكم البيزنطي الذي اثقل كاهلهم بالضرائب واضطهد المخالفين منهم لعقيدة الكنيسة الملكية كالنساطرة واليعاقبة. فلما جاء الفتح الإسلامي رحبوا به، ونعموا تحت ظل الدولة الإسلامية بحرية الدين والعمل، فلم يكن لديهم ما يحملهم على الحقد على الإسلام والكيد له. وقد قال الكتاب الكريم فيهم:) **وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى**([المائدة، ٨٢]



أما اليهود فقد جرّبوا في بادئ الأمر أن يقاوموا الإسلام، ولذلك قال لهم القرآن) **لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا** ([المائدة، ٨٢]. وما نحن بغافلين عن مؤامرتهم ودسائسهم ضد محمد في المدينة، ولا عن المقالة في خلق القرآن التي نشرها طالوت اليهودي الزنديق[١] فكانت سبباً في فتنة كبيرة بين المسلمين عمّ خطبها وعظم ضررها، ولا عن عبدالله بن سبأ الحميري اليهودي الذي أظهر الإسلام ليكيد أهله والذي ما انفك يسعى للتفرقة بين المسلمين فكان أول من أثار الناس على عثمان[٢]، ثم اصبح من دعاة الشيعة[٣]. وعلى ذلك فإن خطر أولئك اليهود على الدين الإسلامي كان ضعيفاً محدوداً لا يعتدّ به.

وقد تمتّع المعتزلة بسلوك فكري واجتماعي وسياسي، لأنهم كانوا بكل نشاطاتهم معارضين للخلافة الإسلامية، الأموية والعباسية. ومن هنا كان لا بدّ من الترابط بين الخطين السياسي والفكري عند المعتزلة.

أما العصر الذهبي للمعتزلة، فبلغ أوجه عام ٨٤٦م. وانتهى مع انتهاء خلافة الواثق العباسي، وبدأت عندها مرحلة اضطهادهم، على أن الاعتزال لم ينته من العالم الإسلامي. ففي فترات لاحقة نجده عاد إلى الظهور والنمو وخصوصاً أيام الدولة البويهية في إيران (الري) أي في القرن الثاني عشر فصاعداً، حتى أن وزير الدولة البويهية كان معتزلياً، ومن أبرز شخصيات المعتزلة في هذه الحقبة القاضي عبد الجبار.

أما موقف الإسلام من الديانات الفارسية فكان مختلفاً، وخصوصاً مع الزرداشتية والمجوسية والمزدكية والمانوية.

---

(١) – جار الله، زهدي، المرجع السابق، ص ٣٧؛ عن: ابن الأثير، ج ٧، ص ٤٩.

(٢) – المرجع السابق، عن: الخطط، ج ٤، ص ١٩١.

(٣) – المرجع السابق، عن: ابن حزم، ج ٢، ص ٩١.



أثر الصراع الشعوبي دينياً وسياسياً: من أسبابه أن الفتح العربي الإسلامي قضى على الإمبراطورية الفارسية وحضارتها. فشعر الفرس بالغبن وحاولوا تغيير الموقف بالتأثير على الخلافة، وهذا ما نجحوا به أيام المأمون. فكان الصراع بين الديانتين على الأصعدة، القومية، والاقتصادية، الحضارية والثقافية، وكان الفرس وراء عدة ثورات، كثورة العبيد في بغداد والبصرة والثورة البابكية نسبة إلى بابك الخرمي. وقد وقف المعتزلة من الفرس الزنادقة[1] موقفاً شديد العداوة. فروى عمر الباهلي أنه قرأ الجزء الأول من كتاب واصل بن عطاء في الردّ على المانوية. وشهد عمرو بن عبيد في واصل، وهو أعرف الناس به، فقال: «ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة، ومارقة الخوارج، وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة والرد عليهم منه»[2]. ولم يكتف واصل بالرد على المخالفين وهو قابع في بيته بالبصرة، بل كان يرسل الوفود من أصحابه إلى جميع الجهات لهذا الغرض كحفص بن سالم الذي أوفده إلى خراسان فناظر جهم بن صفوان وقطعه وجعله يرجع إلى قول الحق، ولكن جهماً ارتد بعد سفر حفص إلى قول الباطل[3] ولم يتردد هو نفسه عن السفر كأصحابه لمناظرة المخالفين، وقد أشار إلى ذلك أحد الشعراء فقال:

---

(١) - الزنديق كلمة معربة عن الفارسية، وكانت تطلق على كل من يميل إلى مذهب الثنوية، أو ما يقاربه من الخروج عن الشريعة. وكان الخليفة المهدي يقول إن الزنديق هو الذي يظهر الإسلام ويخفي المانوية. راجع تحقيق ذلك في الطبري، ج ١٠، ص ٤٣؛ وبغية المرتاد، ص ٦٢ - ٦٣، وسرح العيون، ص ٢٠٥، وما كتبه لويس ماسينيون عن الزندقة في الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ١٢٢٨، وقد وردت في الأصول العربية أسماء عدد من الزنادقة الفرس، هذه بعضها: بشار بن برد، ابن المقفع، صالح بن عبد القدوس، أبو شاكر الديصاني، وأبو حفص الحداد، ابن ذر الصيرفي، وأبو عيسى الوراق، ابن الراوندي وأبو حيان التوحيدي؛ عن: جار الله، زهدي: المعتزلة، ص ٣٨.

(٢) - جار الله، زهدي: المرجع السابق، ص ٣٩؛ عن: المنية والأمل، ص ١٨.

(٣) - المرجع نفسه، عن: المنية والأمل، ص ١٩.



ملقــن ملهــم فيما يحاوله　　　جمّ خواطره جوّاب آفاق[1]

درج أصحاب واصل وتلاميذه من بعده على هذه الخطة في الرد على المخالفين، فكان عمرو بن عبيد حيث التقى بأحدهم لا يتركه حتى يناظره. ناظر جرير بن حازن الأزدي السمني[2] في البصرة وقطعه[3]، واشترك مع واصل بن عطاء في مناظرة بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس وكلاهما من الثنوية المعروفين فقطعاهما.. وتناظر عمرو بن عبيد مع مجوسي على ظهر سفينة فقطعه المجوسي.

قال له عمرو: لم لا تسلم..؟ فقال: ويظهر أن أبا الهذيل العلاّف كان أكثر خلفاء واصل اهتماماً بهذا الأمر الخطير. فقد أكثر من تأليف الكتب في نقض مذاهب المخالفين وإبطال حججهم. ذكر بشر بن يحيى أن له ستين كتاباً من هذا النوع[4]، ولعلّ أهمها كتاب «ميلاس»، وكان ميلاس مجوسياً فأسلم، وسبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وبين بعض الثنوية فقطعهم أبو الهذيل وأظهر باطلهم[5]. ثم إن أبا الهذيل كان ينتهز كل فرصة لمناظرة زعماء المذاهب المخالفة وتقطيعهم. ومن أشهر مناظراته لصالح بن عبد القدوس الثنوي الزنديق فقطعه وألزمه الحجة مراراً[6] فلم

يسع ابن عبد القدوس إلا أن يعترف له بالمقدرة والغلبة:

---

(١) – المرجع نفسه، عن: معجم الأدباء، ج١٩، ٩.

(٢) – السمنيّ نسبة إلى فرقة تسمى السمنيّة، وهي فرقة دينية هندية أنكرت الشرائع والنبوة، ويقول أصحابه بقدم العالم ويعتبرون الحس الطريق الوحيد للمعرفة (الرواية) عمارة، ص ٢٤٢.

(٣) – جار الله، زهدي: المرجع السابق، ص ٣٩. عن: الأغاني، ج ٣، ص ٢٤.

(٤) – المرجع نفسه، ص ٤٠؛ عن: المنية والأمل، ص ٢٥.

(٥) – المرجع نفسه، عن: الوفيات، ج١، ص ٦٨٥.

(٦) – المرجع نفسه، عن: تكملة الفهرست، ص ١، والمنية والأمل، ص ٢٧.



أبا الهذيل جزاك الله من رجل فأنت حقاً لعمري مفصل جدل[١]

كذلك كان النظام لا يألو جهداً ولا يدّخر وسعاً في مكافحة المخالفين. لقي عند انصرافه من الحج في إحدى السنين هشام بن الحكم وجماعة من أمثاله فناظرهم في أبواب دقيق الكلام وقطعهم[٢]. وجمع مجلس بين النظام وبين الحسين بن محمد النجار الجبري فألزمه النظام الحجة، ويقال إن النجار انصرف من ذلك المجلس محموماً فكان انهزامه سبب علته التي مات فيها[٣]. ويتضح لنا من مطالعة كتاب الانتصار أن النظام إنما عنى بمقاومة الثنوية وحدهم حتى أخرسهم، وفي هذا يقول نيبرج: «وأنا أميل إلى القول بأنه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في إبطال الكلام الثنوية وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى»[٤]

وما قيل في هؤلاء الرؤوس الأربعة الأوائل في كثير من المعتزلة الآخرين الذين لم يقصروا عنهم في مقاومة المخالفين والدفاع عن الدين، فقد ألف بشر بن المعتمر أرجوزة تقع في أربعين ألف بيت رد فيها على المخالفين جميعاً[٥]. وقام جعفر بن حرب بمناظرة السكّاك أحد أصحاب هشام بن الحكم في حدوث العلم فأفحمه جعفر حتى إن السكاك لم يأت بفصل[٦]،

(١) - المرجع نفسه، عن: معجم الأدباء، ج ١٩، ص ٩.
(٢) - المرجع نفسه، عن: المنية والأمل، ص ٢٦.
(٣) - المرجع نفسه، عن: الفهرست، ص ٢٥٤.
(٤) - المرجع نفسه، عن: مقدمة الانتصار، ص ٥٨.
(٥) - المرجع نفسه، عن: المنية والأمل، ص ٣٠. ليت هذه الأرجوزة وصلتنا لنقف على مواضيعها، ولنعلم أحقاً بلغت أبياتها هذا العدد أم أن ابن المرتضى كان مبالغاً.
(٦) - المرجع نفسه، عن: الانتصار، ص ١٦٠.



وناظره أيضاً أبو جعفر الإسكافي وله معه مجالس معروفة قطعه فيها[١]. ودارت بين علي الاسواري وبين علي بن ميثم الرافضي محاورة في الإمامة أخزاه فيها الاسواري وقطعه أوحش قطع[٢]. ويقول الخياط أن علياً بن الميثم هذا كان في البصرة بين أيدي أحداث المعتزلة، لم يكلمه المعتزليّ إلا قطعه[٣]. وكان الخليفة المأمون نفسه يشتغل كغيره من المعتزلة بالرد على المخالفين والملحدين. جاء في العقد الفريد أن مجوسياً خراسانياً أسلم على يديه فحمله معه إلى العراق، ثم ارتد عن الإسلام فحادثه المأمون حتى أقنعه وجعله يرجع إلى الدين الإسلامي[٤]. فقد كان المأمون شديداً على الزنادقة والمجوس ولا سيما المانوية، فإذا سمع بأحدهم أتى به واستكشفه عن مذهبه ودعاه إلى التوبة والرجوع عنه بامتحانه بضروب من المحن، فإذا كان مانياً أظهر له صورة ماني وأمره أن يتبرأ منها ويتفل عليها، فإن أجابه إلى ذلك نجا، وإلا قتل[٥].

أما الجاحظ فدفاعه عن الإسلام أشهر من أن يذكر. قال الخياط إنه لا يعرف متكلماً نصر الرسالة واحتجّ للنبوة بلغ في ذلك ما بلغه الجاحظ[٦]. وذكر له ياقوت ثمانية كتب في الرد على المخالفين وستة في الدفاع عن مبادئ الاعتزال[٧]، وخيرها جميعاً كتاب «فضيلة المعتزلة» وهو كتاب وضع ليس

(١) - المرجع نفسه، عن: الانتصار، ص ١٤٢.
(٢) - المرجع نفسه، عن: الانتصار، ص ٩٩.
(٣) - المرجع نفسه، عن: الانتصار، ص ١٤٢.
(٤) - المرجع نفسه، عن: العقد الفريد، ج ١، ص ٢٠٧.
(٥) - المرجع نفسه، عن: مروج الذهب، ج ٧، ص ١٢ - ١٥.
(٦) - المرجع نفسه، عن: الانتصار، ص ١٥٤.
(٧) - المرجع نفسه، عن: معجم الأدباء، ج ١٦، ص ١٠٧ - ١١٠.



لمدح المعتزلة وإظهار فضلهم فحسب، بل للرد على الرافضة[1] أيضاً. يدلنا على ذلك أنه أغاظ الرافضة كثيراً، فانبرى أحدهم وهو ابن الراوندي لتفنيده، ووضع كتابه «فضيحة المعتزلة» للرد عليه وحمل فيه على المعتزلة حملة شعواء، ونسب إليهم أموراً كثيرة لم يعتقدوها ولا قالوا بها ليشوّه سمعتهم، فردّ عليه أبو الحسين الخياط في كتابه «الانتصار» وتنصّل من تلك الأمور وردّ تلك التهم، وكتاب الانتصار في حدّ ذاته برهان ساطع ودليل قاطع على ما قام به المعتزلة من الدفاع عن الإسلام ومقاومة خصومه، وكيف أنّهم استمروا على هذه الخطة حتى في أيام ضعفهم وبعد زوال دولتهم.

(١) - المرجع نفسه، راجع معنى الرفض في الانتصار ص ١٠٥ - ١٠٦، وفي العقد الفريد، ج١، ص ٢١٧.



مدارس المعتزلة

يمكن تقسيم المعتزلة إما بحسب الطبقات، كما فعل ابن المرتضى في «المنية والأمل» إذ قسمهم على طبقات تاريخية يتبع بعضها بعضاً عددها اثنتا عشرة طبقة، على النحو التالي:

الطبقة الأولى: وقد أدرج فيها الخلفاء الراشدين الأربعة: علي، أبو بكر، عمر، عثمان على هذا الترتيب لأن مؤلفه شيعي زيدي. ثم عبد الله بن العباس وعبد الله بن مسعود وغيرهم كعبد الله بن عمرو وأبي الدرداء وأبي ذر الغفاري وعبادة بن الصامت. وواضح أن إدراج هؤلاء ضمن المعتزلة إنما قصد به بيان أن المعتزلة هي أتقى الفرق وأبرّها (المنية والأمل، ص ٢، س ١١ – س ١٢).

الطبقة الثانية: الحسن، والحسين ابنا علي بن أبي طالب، ومحمد ابن الحنفية بن علي بن أبي طالب، ومن التابعين: سعيد بن المسيب، وطاووس اليماني، وأبو الأسود الدؤلي، وأصحاب عبد الله بن مسعود وهم علقمة والأسود وشريح وغيرهم.

الطبقة الثالثة: من ذرية علي: الحسن بن الحسن وابنه عبد الله بن الحسن وأولاده: النفس الزكية وغيره، وأبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، ومحمد بن علي بن عبد الله بن عباس، وزيد بن علي. ثم محمد بن سيرين بن محمد، والحسن بن أبي الحسن البصري، سيد التابعين.

الطبقة الرابعة: غيلان بن مسلم الدمشقي، واصل بن عطاء، عمرو



بن عبيد بن باب، مكحول بن عبد الله، قتادة بن دعامة السدوسي، صالح الدمشقي، صاحب غيلان، بشر الرحال.

وبهذه الطبقة يبدأ مذهب المعتزلة الحقيقي بالمعنى الفني الاصطلاحي.

الطبقة الخامسة: عثمان بن خالد الطويل، أستاذ أبي الهذيل، حفص بن سالم، القاسم بن السعدي، عمرو بن حوشب، قيس بن عاصم، عبد الرحمن بن مرة وابنه الربيع، الحسن بن ذكوان. وأصحاب عمرو ابن عبيد وهم: خالد بن صفوان، حفص بن القوّام، صالح بن عمرو، الحسن بن حفص بن سالم، بكر بن عبد الأعلى بن السماك، عبد الوارث بن سعيد، وأبو غسان، وبشر بن خالد، عثمان بن الحكم، سفيان بن حبيب، طلحة بن زيد، إبراهيم بن يحيى المدني.

الطبقة السادسة: أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي، أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النظام، أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي، معمّر بن عبّاد السلمي، أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، أبو شمر الحنفي، إسماعيل بن إبراهيم أبي عثمان الآدمي، أبو مسعود عبد الرحمن العسكري، أبو خلدة، أبو عامر الأنصاري، عمرو بن فائد، موسى الاسواري، هشام بن عمرو الفوطي.

وهذه الطبقة السادسة أعظم الطبقات وأحفلها بأساطين المعتزلة، وتمثل أوج مذهب الاعتزال.

الطبقة السابعة: أبو عبدالله أحمد بن أبي داود، ثمامة بن الأشرس، عمرو بن بحر الجاحظ، عيسى بن صبيح (أبو موسى بن المردار، راهب المعتزلة)، مويس بن عمران الفقيه، محمد بن شبيب، محمد بن إسماعيل العسكري، أبو يعقوب يوسف بن عبدالله بن إسحق الشحام، علي الاسواري، أبو الحسين محمد بن مسلم الصالحي، صالح قبّة، الجعفران: جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشّر الثقفي، أبو عمران موسى بن الرقاشي، عباد بن سليمان، أبو جعفر



محمد بن عبدالله الاسكافي، أبو عبدالله الدباغ، يحيى بن بشر الأرجاني، أبو عفّان النظامي، من أصحاب النظّام، زرقان، عيسى بن الهيثم الصوفي، أبو سعيد أحمد بن سعيد الأسدي.

الطبقة الثامنة: أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أبو مجالد أحمد بن الحسين البغدادي، أبو الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، صاحب كتاب «الانتصار»، أبو قاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيري، أبو الحسن أحمد بن عمر بن عبد الرحمن البرذعي، أبو نصر بن أبي الوليد بن أحمد بن أبي دؤاد القاضي، أبو مسلم محمد بن بحر الأصبهاني، ابن الراوندي، الناشئ عبد الله بن محمد، وكنيته أبو العباس، الشاعر، أبو الحسن أحمد بن

علي الشطوي، أبو زفر محمد بن علي الملكي، محمد بن سعيد زنجه.

الطبقة التاسعة: أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، محمد بن عمر الصميري، أبو عمر سعيد بن محمد الباهلي، أبو الحسن بن الخباب، أبو محمد عبد الله بن العباس الرامهمزي، أبو الحسن الاسفنديانى، أبو بكر أحمد بن علي الإخشيد، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن علي المنجّم، أبو الحسن بن فرزويه، أبو بكر بن حرب التستري، أبو سعيد الاشروسني، أبو الفضل الكشي، أبو الفضل الخجندي، أبو حفص القرميسيني، أبو علي البلخي، أبو القاسم العامري، أبو بكر الفارسي، أبو بكر محمد بن إبراهيم المقانعي الرازي، أبو محمد بن حمادن، أبو عثمان العسال، أبو مسلم النقاش، الحسن بن موسى.

الطبقة العاشرة: أبو علي بن خلاّد، أبو عبد الله الحسين بن علي البصري، أبو اسحق بن عيّاش، أبو القاسم السيرافي، أبو عمران السيرافي، أبو بكر بن الأخشيد (وقد مرّ ذكره في الطبقة التاسعة)، أبو الحسين الأزرق، أبو الحسين



الطوائفي البغدادي، أحمد بن أبي هاشم، من أولاد أبي هاشم بن أبي علي الجبائي، أخت أبي هاشم، بنت أبي علي الجبائي، أبو الحسن بن النجيح، من بغداد، أبو بكر البخاري، أبو محمد العبدكي، أبو حفص المصري، أبو عبدالله الحبشي، أبو الحسن علي بن علي، من أهل نيسابور، أبو القاسم بن سهلويه.

وتلك الطبقات العشر هي التي ذكرها القاضي عبد الجبار ورتبها، ثم جاء الحاكم فأضاف طبقتين هما الحادية عشرة والثانية عشرة.

الطبقة الحادية عشرة: قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، أبو عبد الله الداعي محمد بن الحسن بن القاسم بن الحسن بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، أبو العباس الحسني، الإمام المؤيد بالله، أخوه الإمام أبو طالب، يحيى بن محمد العلوي، أبو أحمد بن أبي علان، أبو اسحق النصيبيني، أبو يعقوب البصري البستاني، الأحدب أبو الحسن، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن حنيف، أبو الحسين بن حاني، أبو الحسن القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، الصاحب الكافي، أبو نصر اسماعيل ابن حماد الجوهري، وهو امام اللغة ومصنف «الصحاح».

الطبقة الثانية عشرة: أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، صاحب «ديوان الأصول»، أبو محمد عبد الله بن سعيد اللباد، الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الأمام الحسن الحقيني، الناصر والداعي النازلان بآمل، أبو جعفر الناصر الصغير، أبو القاسم البستي اسماعيل بن أحمد، أبو الفضل العباس بن شروين، أبو القاسم الميزوكي أحمد بن علي، أبو محمد الخوارزمي، أبو الفتح الأصفهاني أبو الحسن الرفاء، القاضي أبو بشر الجرجاني، زيد بن صالح، أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحاق النجار، أبو بكر الرازي، أبو حاتم الرازي، أبو بكر الدينوري، أبو الفتح الصفار، أبو الفتح الدماوندي أبو الحسن الكرماني، أبو الفضل الجلودي، أبو القاسم بن



ميكا، أبو عاصم المروزي، أبو نصر، من مرو، أبو الحسن الخطاب، أبو طالب بن أبي شجاع، من آمل، أبو الحسين البصري، محمد بن علي صاحب «المعتمد» في أصول الفقه، محمود بن الملاحمي، البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد، السمّان أبو سعيد، أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه وهو تلميذ القاضي عبد الجبار، أبو عمرو القاشاني، علي الطالقاني، أبو محمد الزعفراني[1].

المعتزلة والفلسفة اليونانية:

أدّى احتكاك العرب المسلمين بالحضارات اليونانية والفارسية المشرقية وحتى الهندية منها إلى تأثرهم بها.

أما المعتزلة فقد اهتموا بالمنطق الأرسطي وفلسفته بشكل خاص، لما كان للمنطق الأرسطي من قدرة على التحاجّ والمشارعة العقلية.

فنلاحظ مدى الربط بين علم الكلام والفلسفة اليونانية عند النظّام، الذي اشتهر بنظرية الطفرة، وهذا مرتبط بالحركة والسكون وهي مشكلة فلسفية لا علاقة لها بعلم الكلام الإسلامي.

هدف المعتزلة من دراسة الفلسفة اليونانية:

الاستفادة من المنطق لتدعيم حججهم. على أنه أصبحوا فيما بعد يشتغلون بالفلسفة اليونانية وأضحت شغلهم الشاغل حتى إنها أضحت جزءاً من مذهبهم ما قادهم بعد ذلك إلى اعتبار الفلاسفة اليونان أناساً معصومين عن الخطأ فجعلوهم في منزلة قريبة من منزلة الآلهة. ويعدّ المعتزلة – من وجهة النظر هذه – السبّاقين في تقريبهم الإسلام من الفلسفة اليونانية، قبل الفارابي وابن رشد وابن سينا.

---

(١) - بدوي: عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ج١، ص ٤٠ – ٤٤.



مع تطور المباحث، ابتعد المعتزلة عن الأهداف الأساسية لحركة الاعتزال التي تتعلق بتدعيم الدين الإسلامي والدفاع عنه، وانصرفوا إلى البحث عن الاعتزال وعن موضوعات فلسفية محضة كالحركة والسكون والجوهر والعرض، والموجود والمعدوم والجزء الذي لا يتجزأ.

إن حركة المعتزلة تعتبر الركيزة الأساسية أو اللبنة الأولى في نشوء فلسفة عقلانية في الإسلام، ولولاهم لما وجد تيار عقلاني في الإسلام يقول زهدي جار الله في كتاب المعتزلة:

«إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين وبين الفلسفة، وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمقهم فيها، جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيراً ويصبغون بها معظم أقوالهم. ولهذا قال «شبينـز» أن الاعتزال في تطوراته الأخيرة كان أكثره متأثراً بالفلسفة اليونانية[1]. وقال «أوليري» إن الفلسفة اليونانية تركت أثراً كبيراً في التعاليم الدينية الإسلامية[2] لذلك كان المعتزلة ينسبون إلى الفلسفة ويستحقون اسمها ويعتبرون أول الفلاسفة في الإسلام وكان فضلهم على الفلاسفة المسلمين المتأخرين عظيماً، لأن المعتزلة هم أول من طرق باب الفلسفة وعني بترجمة أسفارها وعرّف الآخرين إليها ومهّد لهم سبيلها».

الأصول الخمسة عند المعتزلة:

التوحيد، العدل، المنـزلة بين المنـزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لم تكتمل هذه الأصول الخمسة، إلا في عهد أبي الهذيل العلاف، أي في

(١) – جار الله، زهدي، المعتزلة، المرجع السابق، ص ٥٠. عن: Nicholson ص ٣٦٩.

(٢) – المرجع نفسه، عن: Leary'O، ص ١٢٣.



القرن الثالث الهجري، وكانت زمن واصل بن عطاء، أي في القرن الثاني الهجري، أربعة أصول عدا الوعد والوعيد. وقد اتفق سائر أبناء المعتزلة على هذه الأصول الخمسة وإن اختلفوا في التفاصيل وفي المسائل الجزئية المتفرعة عنها. وفي هذا يقول القاضي عبد الجبّار[١]:

«أعلم أن الأصول هي التي يجمع عليها المعتزلة، وتتفق عليها. مما لا يختار عليه ولا ريب فيه، وإن كان الاختلاف الواقع بينهم في فروع ذلك، وشبه وردت عليه»[٢].. ومن هنا فإن مؤرخي المقالات الذين جروا في تاريخهم للمعتزلة على عادة تقسيمهم إلى عشرين «فرقة» هي: الواصلية، والعمرية، والهذيلية، والنظامية، والاسوارية، والمعمرية، والثمامية، والجاحظية، والحايطية، والحمارية، والخياطية، والشحامية، وأصحاب صالح قبة، والمويسية، والكعبية، والجبائية، والبهشمية، نسبة إلى عدد من أعلام المعتزلة وأئمتهم[٣]..

إن هذا التقسيم خاطئ، لأن الاختلاف بين هؤلاء هو في «مسائل» و«تفاصيل» و«فروع» وشبه تعلقت بالفكر أثناء بحث «الأصول» الخمسة التي هي بمثابة «النظرية» التي اعتقد بها الجميع.

---

(١) - وهو الجبّار بن أحمد بن عبد الجبّار الهمذاني الأسدآبادي، أبو الحسين: قاض أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره (٤١٥هـ/ ١٠٢٥م) وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالريّ (إيران) ومات فيها. له تصانيف كثيرة منها: «تنزيه القرآن عن المطاعن» (وهو مخطوط) و«الأمالي».

(٢) - عمارة، د. محمد. الإسلام وفلسفة الحكم، ص ٢٥٤. عن: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٣٢.

(٣) - المرجع نفسه، عن: الفرق بين الفِرَق، ص ١٨.



ولقد وقف المعتزلة بأصولهم عند هذه الخمسة لأنهم رأوها المبادئ الأساسية التي يقع فيها الاختلاف بينهم وبين كل من خالفهم من فِرق الإسلام وغيره، فللعدد هنا حكمة وأسباب، والقاضي عبد الجبار يجيب من سأله: «ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟؟» فيقول: إنه لا خلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة[١] والدهرية[٢] والمشبهة[٣] قد دخل في التوحيد؟؟ وخلاف المجبرة[٤] بأسرهم دخل في باب العدل؟؟ وخلاف المرجئة[٥] دخل في باب الوعد والوعيد؟؟ وخلاف الخوارج دخل تحت المنـزلة بين المنـزلتين؟؟ وخلاف الإمامة[٦] دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٧]؟؟

١- الوعد والوعيد:

قالوا فيه: إن الله تعالى صادق في وعده ووعيده، لا مبدّل لكلماته، يوم القيامة فلا يغفر الكبائر إلا بعد توبة[٨]. فإذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحقّ الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها خلّد في النار

(١) - المعطلة: من عطّل أحكام الشريعة.
(٢) - الدهرية: وهم الفلاسفة القائلون بأن العالم كائن منذ الدهر ومستمر بذاته.
(٣) - المشبهة: من يشبه الله.
(٤) - المجبرة: وهم أهل الجبر، وقد أدخلوا في باب العدل، لأنهم أصحاب النظرية القائلة بالجبر الإلهي وإن كل أفعال الإنسان مسيّرة بقضاء الله وقدره. وبحث المعتزلة بالعدل الإلهي دفعهم إلى القول بأن الله لا يفعل الشر وإنما الأصلح لعباده.
(٥) - المرجئة: الذين أرجؤوا الحكم على مرتكب الكبيرة.
(٦) - الإمامية: الشيعة الاثني عشرية.
(٧) - عمارة، د. محمد، الإسلام وفلسفة الحكم، المرجع السابق، ص ٢٥٤؛ عن: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤.
(٨) - جار الله، زهدي، المعتزلة، المرجع السابق، ص ٥١؛ عن: مروج الذهب، ج٦، ص ٢٢.



وكان عذابه فيها أخفّ من عذاب الكفار[١]. لذلك فإن المعتزلة أنكروا الشفاعة يوم القيامة، فتجاهلوا الآيات القرآنية التي تقول بها، وتمسكوا بالآيات التي تنفيها[٢]، لأن الشفاعة تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد، فلا يستطيع أحد أن يشفع عند الله لأحد ويجعله ينجو من العقاب، بل تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقدر عملها الصالح ومن العذاب بقدر عملها السيئ.

ولقد رتب المعتزلة على هذا الأصل إنكار نفع «الشفاعة» من الرسول أو غيره، يوم القيامة، لأحد من «الفسقة». وقصروا إمكان حدوث هذه «الشفاعة» للمؤمنين دون «الفسقة». وقالوا: إن «الذي عندنا أن هذه الشفاعة تثبت للمؤمنين دون الفاسقين»[٣]، ومن ثم فإنها لا تفيد الإخراج من النار إلى الجنة. وإنما يقتصر أثرها على رفع درجات المؤمنين في النعيم.

٢- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

إنه على رأيهم واجب على سائر المؤمنين كلٌّ على قدر استطاعته بالسيف فما دونه، فإن قاوموا بالسيف كان ذلك كالجهاد، فلا فرق بين الجهاد في

(١) - المرجع نفسه، ص ٥١؛ عن: الملل والنحل، ج١، ص ٥٢.

(٢) - المرجع نفسه، ص ٥٢؛ عن: ابن حزم، ج٤، ص ٥٣. وردت في القرآن الكريم بعض آيات تثبت الشفاعة وهي الآيات التي يتمسك بها أهل السنة منها:
[ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له] [سورة سبأ، آية ٢٢]، [يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا] [سورة طه، آية ١٠٨]. كذلك وردت آيات تنفي الشفاعة، وهي التي يستند إليها المعتزلة في إنكار الشفاعة منها: [من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة] [سورة البقرة، آية ٢٥٥]، [واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة] [سورة البقرة، آية ٤٥]

(٣) - عمارة، د. محمد: الإسلام وفلسفة الحكم، المرجع السابق، ص ٢٥٩؛ عن: القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، السفر التاسع والعشرون، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، اللوحة ٧٨ ب، ٧٩ أ.



الحرب وبين مقاومة الكافرين والفاسقين[١]. وهذا المبدأ هو الذي جعلهم يضطهدون مخالفيهم ويقسون عليهم لاعتقادهم أنهم بمخالفتهم قد أتوا منكراً. فإن واصل بن عطاء حين تبيّن إلحاد بشّار بن برد قال: «أما لهذا الملحد الأعمى المشنّف المكتني بأبي معاذ من يقتله..؟ أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية[٢] لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه، ويقتله في جوف منـزله، وفي يوم حفله[٣].

ولم يسكت واصل عنه حتى نفاه من البصرة، فذهب بشار إلى حرّان وبقي فيها إلى أن توفي واصل، فعاد إلى البصرة[٤] وفي ذلك يقول صفوان الأنصاري لبشار:

رجعت إلى الأمصار من بعد واصل
وكنت شريداً في التهائم والنّجد[٥]

وقد وقف عمرو بن عبيد من عبد الكريم بن أبي العوجاء الذي كان يتّهم بالزندقة والإلحاد وإفساد الشباب نفس موقف واصل من بشار بن برد، فإن صاحب الأغاني يروي أن عمرو بن عبيد قال له: «بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستذله وتدخله في دينك، فإن خرجت من مصرنا، وإلا قمت فيك مقاما آتي فيه على نفسك».

---

(١) – جار الله، زهدي: المعتزلة، المرجع السابق، ص ٥٢؛ عن: المقالات، ج١، ص ٢٧٨، ومروج الذهب، ج٦، ص ٢٣.
(٢) – الغيلة: أي الزيغان عن الحق. السجية: المزيّة. الغالية: إشارة إلى فرقة من فرق الشيعة، ويعدّون بعشرات التيارات.
(٣) – جار الله، زهدي: المعتزلة، المرجع السابق، ص ٥٢؛ عن: البيان والتبيين، ج١، ص ٣١.
(٤) – المرجع نفسه، عن: الأغاني، ج٣، ص ٢٤.
(٥) – المرجع نفسه، عن: البيان والتبيين، ج١، ص ٤١.



الآيات القرآنية التي تشير إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» أمر يشترك فيه المسلمون جميعاً، فإن الله تعالى حض في كتابه العزيز على ذلك، كما يتضح من الآيات التالية:]**يا بني اقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر**[[سورة لقمان، آية ١٧]،]**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**[[سورة آل عمران، آية ١٠٤]،]**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله** [[سورة الحجرات، آية ٩].

وقد جاءت في الحديث أقوال قريبة من هذه الآيات منها:

«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». (صحيح مسلم، ج٢، ص ٢٢ - ٢٥). «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم» (الجامع الصغير، لابن حجر، ج٣، ص ٢٧٩). عن علي «أفضلُ الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (تفسير الكشاف، للزمخشري، ج١، ص ١٣٤)[1].

٣- المنـزلة بين المنـزلتين:

بدأ المعتزلة قولهم في المنـزلة بين المنـزلتين على شكل بسيط محدود، فقد حكموا على مرتكب الكبيرة أنه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق، فجعلوا الفسق منـزلة ثالثة مستقلة على منـزلتي الإيمان والكفر، واعتبروه وسطاً بينهما. فمرتكب الكبيرة دون المؤمن وخير من الكافر، لا يرتفع إلى مرتبة الإيمان ولا يهوي إلى حضيض الكفر. فكان قولهم هذا لا يخرج عن مسالة فقهية

(١) - المرجع السابق، ص ٥٢؛ عن: البيان والتبيين، ج١، ص ٥٢.



أخلاقية ليس لها قدر كبير من الأهمية.

ومما لا ريب فيه أن المعتزلة أخذوا فكرة المنـزلة بين المنـزلتين في أول الأمر عن مصادر إسلامية. فقد وردت في الذكر الحكيم آيات تشير إلى «الطريق الوسط» وتحبذه منها قوله تبارك وتعالى:]وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس [[سورة البقرة، آية ١٣٧].]ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسورا[[سورة الإسراء، آية ٣١].]ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا [[سورة الإسراء، آية ١١٠]. وأوصت الأحاديث الشريفة بالتوسط من الأمور، قال محمد: «خير الأمور أوساطها»[(١)]. وحدّث الشعبي عن جابر بن عبدالله قال: كنا عند النبي صلوات الله عليه وسلامه فخط خطاً وخط خطين عن يمنه وخط خطين عن يساره، ثم وضع يده في الخط الأوسط فقال هذه سبيل الله وتلا الآية:]وأن هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله [[سورة الانعام، آية ١٥٤]. فيكون الطريق الوسط هو الصراط المستقيم الذي أمر الله عباده في هذه الآية، والذي ورد ذكره كثيراً في القرآن الكريم كما في قوله تعالى:]اهدنا الصراط المستقيم [[سورة الفاتحة، آية ٥]. وذكر الجاحظ أن عبد الله بن مسعود قال في خطبته: «خير الأمور أوساطها»[(٢)] وعن علي بن أبي طالب أنه قال: «كن في الدنيا وسطاً»[(٣)] وقال: «خير هذه الأمة النمط الأوسط يرجع إليهم الغالي ويلحق بهم التالي»[(٤)] وقد كان الحسن البصري يقول بالمنـزلة بين المنـزلتين يروون أنّ أعرابياً جاءه فقال: علّمني ديناً وسطاً، لا ذاهباً شُطوطاً، ولا هابطاً هبوطاً. فقال

(١) – المرجع السابق، عن: مروج الذهب، ج٤، ص ١٧٢.
(٢) – المرجع السابق، عن: البيان والتبيين، ج١، ص ١٧٧.
(٣) – المرجع السابق، عن: البيان والتبيين، ج١، ص ١٧٧.
(٤) – المرجع السابق، عن: العقد الفريد، ج١، ص ٢٥٠.



الحسن: لَئِن قلت ذاك أن خير الأمور أوساطها»[1] وهذه الرواية الأخيرة على جانب عظيم من الخطورة، لأنها تشير بوضوح إلى العلاقة بين الاعتزال وبين الحسن البصري، وتدل على أن المعتزلة أخذوا مبدأ المنزلة بين المنزلتين عن الحسن البصري وإن كان الحسن قد عارضهم في تطبيق هذا المبدأ على مرتكب الكبيرة». ووجد المعتزلة أن الدين يقول إن العالم محدث وقد أحدثه الله تعالى من لا شيء، ووجدوا الفلسفة تقول إن العالم قديم لم يزل وأنه لا يمكن إحداث شيء من لا شيء، فوقفوا أمام هذين القولين المتناقضين حائرين، ولكن بعض أشياخهم جربوا أن يوفقوا بينهما، وكانت لكل منهم طريقته الخاصة. ودونكم ثلاث طرق منها:

١ - طريقة العلاّف:

قال أبو الهذيل: إن حركات أهل الخلدين تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم لا يقدرون على تحريك شيء من أعضائهم ولا على البراح من مواضعهم، وفي ذلك السكون تجتمع اللذات لأهل الجنة، وتجتمع الآلام لأهل النار، فيظلون إلى الأبد خامدين متلذذين ومتألمين[2].

والسبب الذي حمل أبا الهذيل على هذا القول، كما يرى ذلك ماكدونالد أيضاً[3] هو رغبته في التوفيق بين القولين السالفين في خلق العالم. فكأنه أراد أن يقول إن الخلق هو التغيير، وذلك يكون بإدخال الحركة على الجسم المخلوق. فالعالم قبل أن يخلق، كان في حال هدوء وسكون، ثم خلقه الله بأن جعله متحركاً، وسيفنيه تعالى بإعادته إلى ما كان عليه من الهدوء والسكون،

---

(١) - المرجع السابق، عن: البيان والتبيين، ج١، ص ١٧٧.

(٢) - المرجع السابق، عن: الانتصار، ص ١٠-١٢؛ وابن حزم، ج٤، ص ١٤٦؛ الملل والنحل، ج١، ص ٥٨.

(٣) - المرجع نفسه، عن: MacDonald، ص ١٣٨.



وكذلك يبقى إلى الأبد. وإذاً فالعالم قديم - كما تقول الفلسفة - وما الخلق الذي يتحدث عنه الدين إلا جعل العالم متحركاً، وما الفناء سوى وقف تلك الحركة. ولما كان القرآن يقول إن أهل الجنة وأهل النار مخلدون هؤلاء في النعيم وأولئك في الجحيم، ولما كان أبو الهذيل مضطراً إلى أن يحكم بوقف حركات أهل الخلدين حتى يتم حبك نظريته، وكان لا يستطيع أن يخالف النص الصريح الوارد في الكتاب المبين، فإنه قرر أن أهل الخلدين رغم انقطاع حركاتهم يبقون متنعمين ومتألمين أبداً، فتمّ له ما أراد دون أن يبتعد عن منطوق الكتاب كثيراً.

٢- طريقة معمر بن عباد:

قال معمّر أن فناء الشيء يقوم بغيره. فإذا أراد الله تعالى أن يفني العالم أفناه بخلق شيء غيره يحلّ فيه فناؤه. فإذا أراد أن يفني ذلك الشيء الذي حلّ فيه العالم أفناه بخلق شيء آخر يحلّ فيه فناؤه وهكذا. أما أن يفني الله العالم كله بالمرّة ويبقى وحده فذلك محال[1]. وهذا القول محاولة مكشوفة للتوفيق بين قول الدين في فناء العالم وبين قول الفلاسفة الطبيعيين في استحالة انعدام المادة. فإن معمراً أثبت لله تعالى القدرة على إفناء العالم فلزم جانب الدين، ولكنه قال إن العالم يفنى في عالم آخر يخلقه الله تعالى، فأحال بذلك الفناء القطعي وأرضى الفلسفة.

٣- طريقة الشحام والخياط:

كان المعتزلة قبل الشحّام يبحثون في المعدوم ويرون أنه لا يصح أن يكون شيئاً أو ذاتاً أو جوهراً أو عرضاً. ثم قام الشحام فقال إن المعدوم في حال عدمه جوهراً، وكان العرض عرضاً، والبياض بياضاً، والسواد سواداً.

(١) - المرجع السابق، ص ٤٥٤؛ عن: الانتصار، ص ١٩، وأصول الدين، ص ٨٧.



وامتنع أن يسمّى المعدوم جسماً لأن الجسم مركّب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق[١]. وقد تابع الشحام في هذا القول بعض المعتزلة ولا سيما الخياط الذي غالى فيه حتى أثبت للمعدوم صفة الجسمية، وحتى قال إن كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت في حال العدم أيضاً[٢]، ما عدا الحركة لأن الخياط كان ممن يذهبون إلى أن الجسم حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً[٣]، هذا إذا كان المعدوم ممكن لاوجود، أما المستحيلات فليست معدومات ولا أشياء ثابتة[٤].

وإذاً فلا فرق بين الموجود وبين المعدوم إلا في صفة الوجود، إذا حدثت كان موجوداً، وإذا زالت صار معدوماً، والقائلون بهذه النظرية يعللون قولهم بالطريقة الآتية: الصفات الذاتية للجواهر والأعراض لها لذواتها، ولا علاقة لها بفعل الفاعل وقدرة القادر. والمحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من جهة الوجود إذا كان في ذاته ممكن الوجود. والفاعل قادر لا يعطي الشيء إلا الوجود، ولا عمل له سوى ترجيح جانب الوجود على جانب العدم. فما هو للشيء لذاته قد سبق الوجود، وهو جوهريته وعرضيته، وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله، وما هو تابع لوجوده هو تحيّزه وقبوله للعرض. ثم إن الفاعل إذا أراد إيجاد جوهر فلا بدّ أن يتميز الجوهر بحقيقته من العرض حتى يتحقق القصد إليه بالإيجاد، وإلا فالجوهر والعرض في العدم إذا كان لا يتميز أحدهما من الثاني بأمر ما وحقيقة ما، وإذا لم يكن

(١) - المرجع نفسه، ص ٥٨؛ عن: الفرق بين الفرق، ص ١٦٣ - ١٦٤، ونهاية الاقدام، ص ١٥١.

(٢) - المرجع نفسه، عن: الفرق بين الفرق، ص ١٦٤ - ١٦٥، والملل والنحل، ج١، ص ٨٢.

(٣) - المرجع نفسه، عن: الفرق بين الفرق، ص ١٦٤.

(٤) - المرجع نفسه، عن: نهاية الاقدام، ص ١٥٥.



ذلك الأمر والحقيقة شيئاً ثابتاً، لم يتجرد القصد إلى الجوهر دون العرض، وإلى الحركة دون السكون، والبياض دون السواد. فالتخصيص بالوجود لا يتصور إلا إذا كان المخصص معيناً مميزاً عند الموجد حتى لا يقع جوهر بدل عرض، ولا حركة بدل سكون، وإلا كان حصول الكائنات اتفاقاً وبختاً[1].

ومن رأي الشهرستاني أن المعتزلة تأثروا في هذا القول بأرسطو، فقد كان المعلم الأول يقول إن كل حادث عن عدم يسبقه إمكان الوجود ضرورة، وإمكان الوجود ليس عدماً محضاً بل هو أمر له صلاحية الوجود والعدم، ولن يتصور ذلك إلا في مادة. فكل حادث يسبقه مادة متقدمة عليه تقدماً زمانياً. والعالم لو كان حادثاً عن عدم، لتقدمه إمكان الوجود في مادة تقدماً زمانياً ليس قبلها عدم. فأخذ المعتزلة ذلك وقالوا إن المعدوم شيء، وعرفوا الشيء بأنه الممكن الوجود[2].

ويؤخذ من كل هذا أن الشحام والخياط أرادا أن يفهمانا أن العالم في العدم كانت له جميع صفات العالم الموجود، وأن قدرة الله تعالى ليست لها سوى حالة واحدة وهي الإيجاد والأحداث. فحين خلق الله هذا العالم لم يفعل شيئاً سوى أن أخرجه من العدم إلى الوجود، وإذا قصد تعالى أن يفنيه لن يفعل شيئاً سوى أن يرده إلى العدم. وإذا كان ذلك كذلك فالعالم قديم أزلي كما تقول الفلسفة، والله تعالى قد خلق العالم كما يقول الدين، ولكن الخلق ليس سوى الإيجاد لا إخراج شيء من لا شيء. ولهذا اتهم البغدادي المعتزلة القائلين أن المعدوم شيء بأنهم كانوا يضمرون قدم العالم ولما لم يجسروا على إظهاره قالوا بما يؤدي إليه.[3]

---

(١) - المرجع نفسه، ص ٥٩؛ عن: نهاية الاقدام، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) - المرجع نفسه، عن: نهاية الاقدام، ص ٣٣.

(٣) - المرجع السابق، عن: أصول الدين، ص ٧١.



ليست أهمية هذا المثل آتية من حيث نوع المسألة التي راموا التوفيق فيها بقدر ما هي مستعدة من دلالته القوية على الطرق التي كانوا يتبعونها في التوفيق بين الدين وبين الفلسفة. والرأي السائد أن هذه المحاولات وأمثالها هي من أهمّ الأعمال الفكرية التي قام بها المعتزلة وخلفوها للمتأخرين فساروا على ضوئها وقلدوهم فيها.

التوحيد:

اهتم المعتزلة بالدفاع عن وحدانية الله، سبحانه وتعالى، لذلك سعوا بكل قواهم للردّ على أهل الشرك الذين يثبتون مع الله إلهاً أو آلهة أخرى، كالمجوسية بفرقها المتعددة، والدهرية...

والتوحيد يقتضي شرطين أساسيين وهما: العلم والإقرار. أما العلم فهو معرفة أن الله تعالى واحد، لا شريك له، وله صفات خاصة به، لا يشترك بها أحد سواه. والإقرار بهذا العلم شرط لازم، فمن عَلِمَ بوحدانية الله ولم يقرّ بها ليس موحداً، ومن أقرّ بهذه الوحدانية ولم يَعْلَم ما هي، ليس موحداً أيضاً.

يقول عبد الرحمن بدوي حول هذين الشرطين: التوحيد في اصطلاح المتكلمين هو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات: نفياً وإثباتاً، على الحد الذي يستحقه، والإقرار به. ولا بدّ من اعتبار هذين الشرطين: العلم، والإقرار جميعاً. لأنه لو علم ولم يقرّ، أو أقرّ ولم يعلم، لم يكن موحداً...

وما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون



وقت. ثم يعلم أن من هذا حاله لا بدّ من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات – نفياً، وإثباتاً – على الحدّ الذي يستحقه[1].

والتوحيد في اللغة هو أن نؤمن بالله تعالى وحده، ونقول إنه واحد أحد، أو لا إله إلاّ الله. والأحد اسم لمن لا يشاركه في ذاته. والواحد اسم لمن لا يشاركه شيء في صفاته[2].

وفي مبحث التوحيد قدّم المعتزلة تصوّراً للذات الإلهية بلغ قمة التنزيه، والتجريد في الفكر الإسلامي، حتى اعتبر بعض المعتزلة أنّ بين الله وقدرته ارتباطاً وثيقاً، فقدرته مقيدة بعلمه، أي ما يعلم به يعمله، وما ليس يعلم به، لا يستطيع فعله. وهذا إخراج للألوهة من أيّة دائرة إنسانية، غير أن بعض المفكرين الإسلام، أمثال الشهرستاني، اعتبروه تعطيلاً للألوهة وتقيداً لها.

فقد ناقض المعتزلة فكر «المشبهة» و«الحشوية» الذين عجزت بهم مداركهم فلم يرتقوا بتصور الذات الإلهية عن حدود المحدثات والمخلوقات، ولقد استند المعتزلة في فكرهم «التنزيهي» هذا إلى نقاء عقيدة التوحيد في الإسلام. كما صورتها الآيات المحكمة في القرآن الكريم. فصاغوا تصوّرهم هذا في مواجهة عديد من الأديان والفرق والنحل التي تردّت في هاوية التشبيه.

فلقد رأوا في التثليث المسيحي تشبيهاً بلغ حدّ القول «بالحلول والاتحاد» بل رأوا أنّ جوهر الخلاف بين الإسلام والمسيحية منحصر في هذا الموضوع، ومن هنا كان قول القاضي عبد الجبار: أن الكلام مع «النصارى» يقع في موضعين:

أحدهما: في التثليث، فإنهم يقولون: إنه تعالى جوهر واحد، وثلاثة أقانيم:

(١) – بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ج١، المعتزلة والأشاعرة...، ص ٥٨.
(٢) – البستاني، المعلم بطرس، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٣، ص ٩٦٠.



أقنوم الأب، يعنون به ذات الباري، عزّ اسمه، وأقنوم الابن أي الكلمة، وأقنوم روح القدس، أي الحياة. وربما يغيرون العبارة، فيقولون: إنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد.

والموضوع الثاني: في الاتحاد، فقد اتفقوا على القول به، وقالوا: إنه تعالى اتّحد بالمسيح، فحصل للمسيح طبيعتان: طبيعة ناسوتية، وأخرى لاهوتية[1].

وفي إطار عرض المعتزلة لفكرهم «التنزيهي» في التوحيد نقضوا فكر المسيحية في التثليث، والاتحاد، والحلول، وهاجموا فكرة «قدم كلمة الله» -المسيح- وظهورها وحلولها في الجسد، وتتبعوا بالنقد فكر المسيحية التشبيهي والتجسيدي عند النساطرة والملكانية وغيرهما[2].

كما هاجموا القول بالأثنينية عند «الثنوية» القائلين بإلهين، أحدهما للخير والآخر للشر - النور والظلمة - وتتبعوا فكر الثنوية لدى فرقها المختلفة، من «مزدكية» و«ديصانية» و«مرقيونية» و«ماهانية» و«صيامية» و«مقلاصية» وكشفوا عن العلاقات بين فكر ماني، الذي ادعى النبوة في القرن الثالث الميلادي، بفارس، وبين كل من «المجوسية والنصرانية»...[3] كما كشفوا عن آثار التشبيه المسيحي في معتقدات الفرق الإسلامية المشبهة، من غلاة الشيعة، والمرجئة، مثل: فروع «الرافضة» و«الشيطانية» و«البنانية» و«المغيرية» و«اليونسية» و«العبيدية» و«الكرامية» وغيرهم، وكيف وصل بهم التشبيه إلى القول بأنّ الله «جسم لا كالأجسام، وهو مركب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء، وله الأعضاء والجوارح، وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة

(١) - عمارة، د. محمد: الإسلام وفلسفة الحكم، المرجع السابق، ص ٢٥٧؛ عن: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٢.

(٢) - المرجع نفسه، عن: المغني، ج ٥، ص ٨٠ - ١٥١.

(٣) - المرجع نفسه، عن: المغني، ج ٥، ص ٩ - ٧٠.



للمخلصين» وأنه «جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن، ويزول وينتقل» إلى آخر هذه التصورات المرتكزة إلى التجسيد والتشبيه والتجسيم..[(١)].

كما هاجموا تشبيه اليهود أيضاً... وأكثر اليهود مشبهة، كما يقول الفخر الرازي[(٢)].

وفي معارضة هذه الأديان والفرق جميعاً قدم المعتزلة تصورهم التنزيهي والتجريدي عن الذات الإلهية.. وهو التصور الذي ارتكز على رفض كل ما يوهم تعدّد القديم، أو مماثلة القديم لأي محدث من المحدثات.. فقالوا بوحدة الذات والصفات.. ورفضوا إمكانية رؤية الله، في الدنيا أو الآخرة. لأنها تستلزم التحيز والمكان والجهة، وهي أشياء وحالات حكموا باستحالتها وانتفائها بالنسبة لله... كما كان قولهم بخلق القرآن ثمرة لرفضهم قدم الكلمة. التي أدت إلى شبهة قدم المسيح. ثم التشبيه والتجسيد المسيحي[(٣)].

ويرى الخياط أنّ المعتزلة هم وحدهم الذين عنيوا بالتوحيد وأنّ الكلام فيه لهم وحدهم دون سواهم، يقول: «إن المعتزلة هم وحدهم المعنيون بالتوحيد والذبّ عنه من بين العالمين، وأنّ الكلام في التوحيد كلّه لهم دون سواهم[(٤)] وقال في معرض الفخر: وهل يعرف أحد صحّح التوحيد وثبّت

(١) – فعن هذه الفرق المجسمة، انظر: مقالات الإسلاميين، طبعة استانبول، ج١، ص ٥ – ٧، ٢٣، ٣٩، ١٤١، ١٤٣. كشّاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي ص ٨٠٥، ٧٨٧، ١٠٩٢، ١٥٤٤، ٩٤٩، ١٢٦٦ طبعة كلكتة بالهند سنة ١٩٣٨. التعريفات للجرجاني ص ٤٠، ١٩٩، طبعة القاهرة ١٩٣٨. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للفخر الرازي، ص ٦٣، ٦٤، ٦٧، طبعة القاهرة ١٩٣٨، الانتصار للخياط، ص ٧ – ٨، تحقيق نيبرج طبعة القاهرة ١٩٢٥.

(٢) – اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٦٣.

(٣) – التفصيل حول هذا الموضوع نجده في كتاب: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، للدكتور عمارة، ص ٤٧ – ٦٣.

(٤) – الانتصار، ص ١٣ – ١٤.



القديم جلّ ذكره واحداً في الحقيقة واحتجّ لذلك بالحجج الواضحة وألّف فيه الكتب وردّ على أصناف الملحدين سواهم..؟[١] هذا حين كان غيرهم من الناس مشغولة بالدنيا ينغمسون في لذاتها ويجمعون حطامها..![٢] ويروون عن النظام أنه، حين حضرته الوفاة، قال: اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشدّ به التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء، اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرة الموت»[٣].

ولما كان المعتزلة يعتقدون بوحدانية الله ويرون أنّه واحد ليس له مثيل، وأنّه تعالى قديم وما دونه محدث، وأن القدم أخصّ وصف للذات الإلهية، فإنهم نفوا عن الله جميع صفات المحدثات.

وسنتناول فيما يلي، أربع مسائل أساسية من مسائل التوحيد، وهي: نفي الصفات، وخلق القرآن، ورؤية الله، والتشبيه والتجسيم.

١- نفي الصفات

وردت في القرآن الكريم أوصاف كثيرة لله تعالى، كالقديم، والعليم، والقاهر والقادر، والقوي، والعادل، وكلّ اسم من أسماء الله الحسنى يدلّ على إحدى هذه الصفات، فورد ذكر الأسماء الحسنى في:

القرآن الكريم:]ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه[[٤].

(١) – المرجع نفسه، ص ١٧.
(٢) – المرجع نفسه، ص ٤١.
(٣) – المرجع نفسه ص ٤١ – ٤٢.
(٤) – سورة الأعراف، الآية ١٧٩.



الحديث الشريف: «حدّث أبو هريرة عن النبي أنه قال: إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنّة»[١].

وكان يعتقد السلف أن أسماء الله أزليّة وأنّ صفاته كذلك، وكان الإمام ابن حنبل يقول بأنها غير مخلوقة.

غير أن ابن حزم يخطئ من يطلق على الله تعالى لفظ الصفات، لأنه لم يُنصّ على ذلك في الكتاب ولا في السنّة ولا في كلام الصحابة والتابعين.

ويعتمد ابن حزم في قوله هذا على بعض آيات الكتاب المبين، كالآية:]سبحان ربّك ربّ العزّة عما يصفون[، وكقوله تعالى:]إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان[[٢].

ولكن من أين جاءت مسألة الصفات وكيف نشأت في الإسلام؟

أول من تكلّم في الإسلام في مسألة الصفات جعد بن درهم، فإنّه نفاها وقال بخلق القرآن[٣] كما يقول الطبري وذلك سنة ١٢٠ هـ ونيف، يضاف إلى ذلك ما يرويه المؤرخون من أن جهماً بن صفوان التقى في الكوفة الجعد بن درهم وهو من الموالي أيضاً، ويقولون عن الجعد أنه سكن دمشق، وأن الأمويين غضبوا عليه هناك وطاردوه فهرب إلى الكوفة وقالوا في سبب غضب الأمويين على الجعد أنه كان يقول بخلق القرآن[٤] وعن الجعد بن درهم أخذ الجهم بن صفوان مقالته في نفي الصفات، فانتشرت في بلاد خراسان، ويرى المقريزي أنّ جهماً أول من قال بنفي الصفات في الإسلام في بلاد المشرق.

(١) – صحيح البخاري، ج٨، ص ١٥٩.
(٢) – ابن حزم، ج٢، ص ٩٥ – ٩٦.
(٣) – ابن الأثير، ج٥، ص ١٠٤.
(٤) – مروة، حسين، النزعات المادية، ج١، ص ٦١١.



يقول جهم: «إن الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء، وأن الله لا يقع عليه صفة، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين، فوقعوا عليه اسم الألوهية، ولا يصفون بصفة تقع عليه الألوهية»[1] (الجملة الأخيرة تعني: طبقوا عليه اسم الألوهية ولكن لا يصفونه بصفة تنطبق عليها الألوهية).

نفهم من هذا الكلام المنقول عن جهم أنه ينفي عن الله كل صفة تعني تشبيهه بالمخلوقات، فكأنه يقول ذلك رداً على الفرقة المعروفة باسم «المشبهة» التي تصف الله بأوصاف حسية، ويطلقون عليها أيضاً اسم «المجسمة» لأن الأوصاف الحسية التي تنسبها إلى الله تصوره «شيئاً» له جسم مادي.

وإذ نفى جهم عن الله صفة «الكلام» توصل إلى القول بأن القرآن مخلوق، أي حادث، وليس قديماً أزلياً... فإن الله لا يمكن أن يتكلم، لأن الكلام صفة بشرية، فالقرآن إذن ليس كلاماً إلهياً. وأما الآيات القرآنية الدالة على وصف الله بالتكلم، أمثال الآية:]وكلّم الله موسى تكليما[[2] فيخضعها جهم للتأويل قائلاً إن معنى كلّم هنا: خلق الكلام في أحد مخلوقاته، كالنبي.

وعلى ذلك يكون جهم قد سبق المعتزلة في القول بخلق القرآن، وهو القول الذي أحدث مشكلة تاريخية معروفة نشأت عنها مأساة فكرية رهيبة ارتبطت تاريخياً باسم المعتزلة وزادت نار العداء اشتعالاً بين المعتزلة والأشاعرة.

ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن الجهمية قولها بنفي الصفات، فكان واصل بن عطاء ينفي الصفات عن ذات الله لأنها تؤدّي إلى الشرك. ولذلك كان يقول إن من أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد أثبت الهين.

---

(١) - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، للملطي، طبعة الكوثري، ص ١٩٣-١٩٤.

(٢) - سورة النساء، الآية ١٦٤.



ويرى الشهرستاني أن القول بنفي الصفات كما يراه واصل كان غير ناضج، أما المعتزلة الذين خلفوه فقد توسعوا في المسألة خاصة بعد مطالعتهم كتب الفلاسفة. لقد تأثروا بفكرة واجب الوجود بذاته، لذلك نفوا صفات الباري تعالى زائدة على الذات وقالوا: إنّه تعالى عليهم بالذات لا بعلم زائد على ذاته. كما تأثروا بأفلوطين في هذا المجال، الذي يتحدث عن تعالية الله، يمنع أن نطلق عليه صفة من الصفات لأننا بذلك نشبّهه تعالى بالأفراد، فلا نقول إن الله عالماً، لأنّه هو العلم، ولا نصفه بالجمال أو الخير لأنه هو الجمال والخير ومصدر كل شيء جميل وخيّر، وليس يحتاج تعالى إلى بصر لأنه ذاته النور الذي يبصر به الناس[1]، ويرى الغزالي والشهرستاني أن المعتزلة وافقوا الفلاسفة على هذا القول[2] فالمعتزلة الذين جاءوا بعد واصل بن عطاء أخذوا بتأثير الفلسفة اليونانية يفسرون قوله ويؤيدونه بالبراهين العقلية فقالوا إن الله علم بذاته مبادر بذاته، حيّ بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لمشاركته في الإلهية[3]. وقد حاول الخياط أن يثبت لماذا ذهب المعتزلة إلى أن الله عالم بذاته وليس بعلم زائد على ذاته، فقال: إنه لو كان علاماً بعلم فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو محدثاً. ولا يمكن أن يكون قديماً لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو قول فاسد. ولا يمكن أيضاً أن يكون علماً محدثاً لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله في نفسه أو في غيره أولاً في محل. فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث وهذا محال. وإذا أحدثه في غيره كان ذلك الغير

(١) – جار الله، زهدي، المعتزلة، المرجع السابق، ص ٦٣ عن:
A .Weber .History of philosophy p169 - 168 .

(٢) – المرجع نفسه، عن المنقذ من الضلال، ص ٣٤؛ ونهاية الاقدام، ص ٩١– ٢٠٠.

(٣) – المرجع نفسه، عن: الملل والنحل، ج١، ص ٥١.



عالماً بما حلّه منه دونه، كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره، وكما أن من حلته الحركة فهو المتحرك بها دون غيره. ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل، فلا يبقى إلا حال واحد وهو أن الله عالم بذاته[1] وأورد الشهرستاني طريقة أخرى كان المعتزلة يعتمدون عليها في إثبات مذهبهم، قال: إن المعتزلة لا ينكرون الصفات كوجوه واعتبارات لذات واحدة، ولكنهم ينكرون إثبات صفات هي ذوات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى. فإنها إذا كانت موجودات وذوات وراء الذات فإما أن تكون عين الذات، فإن كانت عين الذات فذاك مذهب المعتزلة ويطل قول أهل السنة هي وراء الذات، وأما إن كانت غير الذات فهي حادثة أو قديمة. وليس من مذهب السلف أنها حادثة، فيبقى أنها قديمة. فإن كانت كذلك فقد شاركت الذات في القدم، فأصبحت آلهة أخرى، لأن القدم أخصّ وصف القديم والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم[2]. هذا وقد كان المعتزلة يرون أن الصفات لو قامت بالذات للزمها خصائص الأعراض لأن القائم بالشيء محتاج إليه حتى لولاه لما تحقق له وجود به[3]، وعندما يصبح الله تعالى محلاً للأعراض ويلزم التركيب والتجسيم والانقسام[4]، يكون المركب مفتقراً إلى أجزائه وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى غيره ممكن وليس بواجب في نفسه[5]. كان أكثر المعتزلة يقولون إن الله عالم بذاته لا بعلم زائد على ذاته وهكذا في سائر الصفات، ما عدا العلاّف فإنه كوّن لنفسه رأياً خاصاً نهج فيه أيضاً مناهج الفلاسفة. فقد قال إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة ذاته، حيّ بحياة

---

(١) – المرجع نفسه، عن: الانتصار، ص ١١١ – ١١٢.

(٢) – المرجع نفسه، ص ٦٣، عن: نهاية الاقدام، ص ١٩٩.

(٣) – المرجع نفسه، عن: نهاية الاقدام، ص ١٩٩ – ٢٠٠.

(٤) – المرجع نفسه، عن: الصواعق المرسلة، ج ١، ص ٢٩.

(٥) – المرجع نفسه، عن: بغية المرتاد، ص ٩٦.



وحياته ذاته[١]. ومعنى هذا أن علم الله هو الله وقدرته هي هو[٢]. فيكون الفرق بين القولين أن الذين قالوا إن الله عالم بذاته لا بعلم قد نفوا الصفة عنه تعالى، بينما أوجد أبو الهذيل صفة هي بعينها ذات. ومن رأي الشهرستاني أن قول أبي الهذيل يشبه أقانيم النصارى ويشبه أيضاً قول الفلاسفة الذين يعتقدون أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، وأن الصفات ليست وراء الذات معانٍ قائمة بذاتها بل هي نفسها ذاته[٣].

وقد أنكر عباد بن سليمان على أبي الهذيل قوله في الصفات[٤]، وردّ عليه البغدادي فقال: إذا كان علم الله هو الله وقدرته هي هو، كان الله علماً وقدرة، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون عالماً قادراً، لأن العلم لا يكون عالماً والقدرة لا تكون قادرة. ثم يلزم أن يكون علم الله هو قدرته وبالعكس، وعندما يكون المعلوم لله تعالى مقدوراً له أيضاً[٥]. وقد حدد الأشعري موقف أبي الهذيل من مثل هذا الاعتراض فقال: لو قيل له أنك تقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، فهل يكون علم الله هو قدرته..؟ لأجاب: خطأ أن يقال العلم هو القدرة، وخطأ أن يقال هو غير القدرة[٦]. ودافع الخياط عن أبي الهذيل فقال: إنه لما وضح عنده أن الله عالم في الحقيقة، وفسد أن يكون عالماً بعلم قديم، وفسد أن يكون عالماً بعلم محدث، بقي أنه عالم بنفسه[٧]. لاسيما وأن أبا الهذيل كان يرى لقوله نظائر عند أهل التوحيد، ذلك أنهم كانوا في تأويل الآية «إنما نطعمكم لوجه الله» يذهبون إلى أن وجه

(١) – المرجع نفسه، عن: نهاية الاقدام، ص ١٨٠، والملل والنحل، ج١، ص ٥٧.
(٢) – الانتصار، ص ٧٥، والفرق بين الفرق، ص ١٠٨، تاريخ بغداد، ج٣، ص ٣٦٦
(٣) – الملل والنحل، ج١، ص ٥٧.
(٤) – المقالات، ج١، ص ١٦٦..
(٥) – الفرق بين الفرق، ص ١٠٨؛ وأصول الدين، ص ٩١.
(٦) – المقالات، ج١، ص ١٧٧.
(٧) – الانتصار، ص ٧٥.



الله هو الله. لأنه فسد أن يكون لله وجه هو بعضه، أو وجه صفة له قديم معه، فلم يبق إلا أن يكون وجهه تعالى كما يقال: «هذا وجه الأمر»، «هذا وجه الرأي»، أي هذا الأمر نفسه، وهذا الرأي نفسه. فعلى هذا القياس أبو الهذيل أن علم الله هو الله، وهذا لا يعني أن يكون الله علماً كما أن القول السابق لا يعني أن يكون الله وجهاً[1].

وكان الفلاسفة اليونان يرون أن الصفات أسلوب، فالقديم معناه نفي الأولية، والغنى معناه نفي الحاجة[2]، وكذلك كان يقول يوحنا الدمشقي[3]، والأرجح أن يكون يوحنا قد أخذ هذا القول عن الأفلاطونية الجديدة. وخلاصة ذلك أننا نطلق الصفات على الله بقصد نفي النقص عنده تعالى ونفي الضد ليس غير. فإذا أنه تعالى عالم فالمعنى نفي الجهل عنه، أي أننا نعرف ما ليس عليه الله فقط ولا نستطيع أن نعرف ما هو عليه حقيقة. وقد أخذ المعتزلة عن الفلاسفة أيضاً قولهم هذا في الصفات السلبية ودمجوه بأقوالهم التي شرحناها. فكان أبو الهذيل يقول: إذا قلت إن الله عالم أثبتّ لله علماً هو الله ونفيت عنه الجهل، وإذا قلت إن الله قادر أثبتّ لله قدره هي الله ونفيت عنه العجز، وإذا قلت إن الله حيّ أثبت لله حياة هي الله ونفيت عنه الموت، وهكذا في سائر الصفات[4]. أما الفريق الآخر من المعتزلة الذين كانوا ينفون الصفات ويثبتون الله عالماً بالذات، وعلى رأسهم النظّام، فقد كانوا يقولون: معنى القول إن الله عالم إثبات ذاته، ونفي الجهل عنه، ومعنى قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى حيّ إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وهكذا في سائر

(١) – المرجع نفسه، ص ٧٦.
(٢) – نهاية الاقدام، ص ٤٦.
(٣) – جار الله، زهدي، المرجع السابق، ص ٦٦ عن: Faters Nicene، p 12
(٤) – المرجع نفسه، عن: المقالات، ج١، ص ١٦٥.



الصفات[1] وكان النظام وحده يقول إن صفات الله اختلفت لا لاختلاف في ذاته وإنما لاختلاف ما ينفي عنه من المتضادات كالجهل والعجز والموت، أما ذاته تعالى، فواحدة لا اختلاف فيها[2].

ويظهر لنا مما تقدم مبلغ عقيدة المعتزلة في الصفات الأزلية، ومقدار تأثرهم بالفلسفة اليونانية، وواضح أن الغاية التي كانوا يرمون إليها من وراء تلك المحاولات الدفاع عن وحدانية الله تعالى وإثبات ذاته واحدة لا تركيب فيها ولا انقسام لها. وقد قال بعضهم إن ذات الله واحدة، وإذا كانت صفاته مختلفة، فذلك ليس لاختلاف في الذات بل لاختلاف المعلوم والمقدور[3]. ولقد تشعبت أقوال المعتزلة في الصفات وتباينت وجهات نظرهم، وكان بعضهم يتهرب من استعمال لفظ الصفات كمعمر بن عباد السلمي الذي استعمل بدلها كلمة المعاني، وأبي هاشم الجبّائي الذي دعاها أحوالاً. واختصر القاضي عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار (+ ٤١٤ هـ) أحد المعتزلة المتأخرين الصفات وردها إلى ثلاث فقط وهي العلم والقدرة والإدراك[4]، وأهمل الصفات الأخرى.

قال معمر: كل عرض قام بمحل فإنه يقوم به لمعنى أوجب القيام به، فالحركة مثلاً خالفت السكون بمعنى أوجب المخالفة لا بذاتها، وكذلك المثل يماثل المثل والضدّ يضاد الضدّ كل ذلك ليس بذواتها بل بنوع من المعاني[5]. وكان معمّر يرى أن كل نوع من الأعراض في كل جسم لا يتناهى أبداً في العدد. فإذا تحرك جسم بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحله

(١) - المرجع السابق، عن: المقالات، ج١، ص ١٦٦- ١٦٧.
(٢) - المرجع نفسه، عن: المقالات، ج١، ص ١٦٧.
(٣) - المرجع نفسه، ص ٦٧، عن: المقالات، ج١، ص ١٦٧.
(٤) - المرجع نفسه، عن: الملل والنحل، ج١، ص ٨٩.
(٥) - المرجع نفسه، عن: الملل والنحل، ج١، ص ٧٣.



لمعنى سواها، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحله بمعنى سواه وهكذا إلى ما لا نهاية[1]. وقد شرح لنا الخياط رأي معمر هذا بطريقة واضحة فقال: لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد عنده من معنى حلّه دون صاحبه من أجله تحرك، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه. فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد أيضاً من معنى حدث له حلت من أجله الحركة في أحدهما دون صاحبه، وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر. وكذلك إن سئل عن ذلك المعنى لمَ كان علّة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قال: لمعنى آخر: وكذلكَ أيضاً إن سئل عن ذلك المعنى الآخر كان جوابه فيه كجوابه فيما قبله[2]. وضرب ابن حزم مثلاً قريباً من هذا فقال: إذا وجدنا جسماً ساكناً علمنا أن ذلك لمعنى فيه فارق كل ما عداه في العالم، فإذا تحرك كان ذلك لمعنى حدث في الجسم المتحرك به خالف الساكن، فإذا تحرك بسرعة أكثر من سرعة الحركة التي بدأ بها علمنا أن ذلك لمعنىً خاص حدث في الجسم السريع الحركة به خالف بطيء الحركة، فإذا سكن هذا الجسم علمنا أن ذلك المعنى حدث في الجسم الساكن به خالف المتحرك، هكذا إلى ما لا نهاية. وكل معنى من هذه المعاني يختلف عن غيره[3]. ولنضرب مثلاً ثالثاً: إذا نظرنا إلى طاولة فوجدناها حمراء اللون كان ذلك لمعنى خاص، فإذا كانت سوداء كان ذلك لمعنى خاص، وكذلك إذا كانت كبيرة أو صغيرة، يابسة أو لينة، حديدية أو خشبية كان كل ذلك لمعانٍ خاصة حلّت بها. ويُؤخذ من هذا أن الأساس في الطاولة هو ذاتها لا ما يتعلق بها من الصفات، فالطاولتان لا تختلفان عن بعضهما بالذات، لأنّ ذاتهما واحدة، بل تختلفان فيما يتعلق بهما من الصفات

---

(١) – المرجع نفسه، عن: الفرق بين الفرق، ص ١٣٧ – ١٣٨.

(٢) – المرجع نفسه، ص ٦٨، عن: الانتصار، ص ٥٥.

(٣) – المرجع نفسه، عن: ابن حزم، ج٥، ص ٢٩.



كالحركة والسكون واللون والحجم وغير ذلك، وهي أمور عرضية لا أهمية لها. وقد فضّل معمر أن يدعوها معاني بدل الصفات لأنه ظنّ أنّ في هذا ما يخفّف من جوهرية الصفات ويقلّل من أهميتها. ولذلك دُعي هو وأتباعه «أصحاب المعاني»[١]. وعلى هذا الأساس بنى معمر قوله في صفات الباري عزّ وجل، فقال: إنّ الله عالم بعلم وأن علمه كان لمعنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية، وكذلك في سائر الصفات[٢]، أي أنه جعل ذات الله تعالى واحدة قديمة، وأراد أن يثبت أنّ الصفات ما هي إلاّ معاني ثانوية لا أهمية لها، فكان بذلك مشتركاً في الغاية مع المعتزلة الذين نفوا الصفات ولكنه قال إنّها هي الذات فلم يجعل لها استقلالاً ذاتياً ولا كياناً منفصلاً، بيد أنّ معمراً وإن اتفق معهم في الغاية فقد خالفهم في الطريقة لاثبات تلك الغاية والوصول إليها، فاهتدى إلى المعاني وغير عسير علينا أن ندرك أن طريقته هذه ليست سوى محاولة لفظية، وأن المشكلة الأساسية كانت في نظر المعتزلة جميعهم واحدة، وهي إثبات الذات الإلهية واحدة أزلية.

وكما تهرّب معمّر من الصفات وأسماها معاني، كذلك تخلص أبو هاشم منها ودعاها أحوالاً، فقال: إذا قلنا إنّ الله عالم أثبتنا لله حالة خاصة، هي العلم وهي وراء كونه ذاتاً، وإذا قلنا إنّ الله قادر أثبتنا لله حالة خاصة هي القدرة وراء كونه ذاتاً، وهكذا في سائر الصفات[٣]. وتأتي فوق هذه الأحوال حال أخرى عامة توجبها كلها[٤]. وقال إن للعالم في كل معلوم حالاً غير الأحوال التي لأجلها كان عالماً بالمعلومات الأخرى، وكذلك له في كل مقدور حال مخصوص، وعليه فأحوال الباري عزّ وجل في معلوماته ومقدوراته لا نهاية

(١) - المرجع نفسه، عن: الملل والنحل، ج١، ص ٧٣.
(٢) - المرجع نفسه، عن: المقالات، ج١، ص ١٦٨.
(٣) - المرجع نفسه، ص ٦٩، عن: الملل والنحل، ج١، ص ٨٥.
(٤) - المرجع نفسه، عن: نهاية الاقدام، ص ١٨٠ - ١٩٨.



لها لأنَّ معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها[١]. ونحن لا نقدر أن نعرف هذه الأحوال على انفراد، فهي على حالها لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا قديمة ولا محدثة، ولكننا نستطيع أن نجدها مع الذات ونعرفها بعلاقتها بالذات فقط. فقد يعلم السيء مع غيره ولا يعلم على حياله، كالجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسّة ما لم ينضم إليه جوهر آخر[٢]. ذلك بأن أبا هاشم كان يرى أن المعدوم شيء، فإذا قال إنّ الأحوال موجودة أو معدومة أثبتها أشياء وذواتاً. ويذهب البغدادي إلى أنه لم يقل إنها معلومة بانفرادها لأنه لو قال ذلك للزمه أن يثبتها أشياء أيضاً: لأن من رأيه أنه لا تعلم إلا أشياء والذوات، ولا قال إنها متغايرة لأن التغاير لا يقع إلاّ على الأشياء والذوات[٣] وأخيراً لم يقل أبو هاشم إن الأحوال قديمة أو محدثة لأنها لو كانت قديمة لشاركت الذات الإلهية في القدم، ولو كانت محدثة لكان الله تعالى محلاً للحوادث.

الأحوال وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة بها تعرف الذات وتميز من غيرها من الذوات، ذلك بأن العقل البشري يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء لذاته مطلقاً وبين معرفته على حال خاصة. فليس من يعرف ذات الله تعالى يقدر أن يعرف كونه عالماً أو قادراً[٤]. ثم إن الأشياء لا تتمايز بذواتها بل بأحوالها، فالجوهر مثلاً لها صفات عموم هي التحيّز، ولها صفات خصوص يتميز بها جوهر من جوهر، فصفات الخصوص هذه هي

(١) - المرجع نفسه، عن: أصول الدين، ص ٩٢؛ والفرق بين الفرق، ص ١٨٢.
(٢) - المرجع السابق، عن: الفرق بين الفرق، ص ١٨٢؛ والملل والنحل، ج١، ص ٨٥؛ ونهاية الاقدام، ص ١٣٧.
(٣) - الفرق بين الفرق، ص ١٨٢.
(٤) - الملل والنحل، ج١، ص ٨٥.



الأحوال[١]. والعقل يقضي ضرورة أن المواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية، ويفترقان في قضية وهي السوادية والبياضية، فما به الاشتراك غير ما به الافتراق[٢]، وهما حالان مختلفان يدركان بالعقل. وإذا تمايز المعلومان في الشيء الواحد رجع التمايز إلى الحال. وقد يعلم الشيء ضرورة من وجه ويعلم نظراً من وجه، فنحن نعلم كون المتحرك متحركاً بالضرورة، ولكننا بالنظر نعلم أن المتحرك يتحرك بحركة، ولو كان المعنيان واحداً لما علم أحدهما بالضرورة والآخر بالنظر، ولما سبق أحدهما إلى العقل وتأخر الآخر[٣].

بعد هذا لا يصعب علينا أن نصدر حكمنا على أحوال أبي هاشم. أن غايته كانت كغاية معمر وسائر المعتزلة أن يثبت الذات الإلهية واحدة قديمة لا شريك لها ولا انقسام فيها. ولذلك فإنه أن يستعمل لفظ الصفات واستعاض عنه بالأحوال وقال إنّ الصفات على حيالها ليست أشياء وذواتاً، وأنها لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، وأنها لا توجد ولا تعلم إلاّ إذا تعلقت بالذات، ظاناً أنهب ذلك يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها، فجاءت أحواله شبيهة من وجوه عديدة بمعاني معمّر، وكانت محاولته مماثلة لمحاولة معمّر. ومن رأي الشهرستاني أن مثبتي الأحوال أصابوا من حيث قالوا إنها وجوه واعتبارات عقلية، وأخطأوا في اعتبارها لا موجودة ولا معدومة، وكان ينبغي أن يقولوا إنها موجودة متصورة في الأذهان[٤].

وقبل أن أختم هذه اللمحة في الصفات الأولية يجدر بي أن أذكر أن المعتزلة

(١) - جار الله، زهدي، المرجع السابق، ص ٧٠ عن: نهاية الاقدام، ص ١٣٩.
(٢) - المرجع نفسه، عن: نهاية الاقدام، ص ١٣٣.
(٣) - المرجع السابق، عن: نهاية الاقدام، ص ١٣٦.
(٤) - المرجع نفسه، عن: نهاية الاقدام، ص ١٤٨ - ١٤٩.



وإن نفى بعضهم الصفات وقال إنَّ الله عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته. وإن أثبتها البعض الآخر ولكنه اعتبر أنها هي الذات فقال: عن الله علم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدر، وقدرته ذاته، حيّ بحياة، وحياته ذاته[١]، إلا أنهم شذوا عن هاتين القاعدتين في بعض الصفات الأخرى ولا سيما الإرادة والكلام والسمع والبصر. فلم يقولوا إن الله مريد بذاته، متكلم بذاته، سميع بذاته، بصير بذاته، ولا قالوا إنه تعالى مريد بإرادة وإرادته ذاته، متكلم بكلام وكلامه ذاته، سميع بسمع، وسمعه ذاته، بصير ببصر وبصره ذاته.

قال أكثر المعتزلة، ولا سيما البصريين منهم، في إرادة الله تعالى أنها ليست قديمة بل محدثة لا في محل، بها يخصص الله الأشياء بالوجود دون العدم[٢]. ويروي الشهرستاني أن الضرورة العقلية هي التي ألجأتهم إلى هذا القول. فإنه لا وجه لإنكار الإرادة لأن إنكارها يوجب أن تكون الأفعال غير اختيارية شبيهة بالأفعال الطبيعية عند أهل الطبايع. ولا وجه لإثبات كونه تعالى مريداً بذاته لأنَّ الصفات الذاتية يجب تعميمها، فهي عامة التعلق، وحينئذٍ يجب تعلق كونه مريداً للفواحش والقبائح وذلك باطل. ولا وجه لإثبات إرادة قديمة لأنه يؤدي إلى إثبات إلٰهين قديمين، لأنَّ الاشتراك في القدم يؤدي إلى الاشتراك في الإلهية. ثم إنَّ القِدم لا اختصاص له بشيء، فلو كانت الإرادة قديمة لتعلقت بكل مراد من أفعال نفسه وأفعال عباده. ولما كان من أفعال العباد أن يريد زيد حركة ويريد عمرو سكوناً، وجب أن يكون القديم مريداً

(١) - كان بعض المعتزلة ينفون الحياة عن الله تعالى، لأنهم يرون أنه لا يصح وجود الحياة إلا في بنية مخصوصة، فإذا قلنا إنه تعالى حي جعلنا له بنية مخصوصة وهذا محال. (أصول الدين، ص ١٠٥). وكان بعض المعتزلة البغداديين وفيهم الإسكافي يقولون معنى قولنا الله هو أنه قادر. وعارضهم البصريون في ذلك. (المقالات، ج١، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٢) - جار الله، زهدي، المعتزلة، المرجع السابق، ص ٧١، عن: الفرق بين الفرق، ص ١٦٦؛ وأصول الدين، ص ١٠٣؛ والاقتصاد في الاعتقاد، ص ٥٨.



لإرادتيهما، وما هو مراد يجب وقوعه، فيؤدي ذلك إلى اجتماع الضدين في حالة واحدة. يضاف إلى هذا أن المعتزلة يرون أن مريد الخير خيِّرٌ، ومريد الشر شرِّيرٌ، ومريد العدل عادل، ومريد الظلم ظالم، فلو كانت الإرادة أزلية، وكانت متعلقة بالكائنات كلها، لكان الله موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح في حقه سبحانه وتعالى. فلا يبقى والحالة هذه إلا أن تكون الإرادة حادثة. ولكن لا وجه لإثبات الإرادة الحادثة قائمة بذات الباري تعالى لأن ذاته ليست محلاً للحوادث، ولا وجه لإثبات كونها في ذات أخرى لأنها تكون منسوبة إلى تلك الذات دون الله، فيتعين أن الإرادة حادثة لا في محل[1]. ويؤخذ من هذا أنَّ الله تعالى إذا أراد فعل شيء خلق إرادة لا في محل بها يأتي ذلك الشيء، وهذه الإرادة المخلوقة تتقدم على المفعول بلحظة واحدة[2]. غير أن من المعتزلة من نفى الإرادة عن الله أصلاً، ولاسيما النظام والكعبي اللذين قالا إنَّ الله غير مريد على الحقيقة، أنه لا يوصف بها إلا مجازاً. فإذا قلنا إنه تعالى مريد فمعناه أنه عالم قادر غير مُكره في فعله ولا كاره له، وإذا قلنا أنه مريد لأفعاله فالمراد أنه خالقها ومنشئها على وفق علمه، وإذا قلنا إنه مريد لأفعال عباده فالمعنى أنه آمر بها[3]. وروى الكعبي عن الجاحظ أنه كان يقول في الإرادة: يوصف الله تعالى بأنه مريد على معنى أنه لا يصلح عليه السهو في أفعاله أو الجهل، ولا يجوز أن يغلب ويقهر[4].

وقد اختلف المعتزلة في السمع والبصر، وإن كانوا اتفقوا عموماً على

(١) – المرجع نفسه، عن: نهاية الاقدام، ص ٢٤٥ – ٢٥١.

(٢) – المرجع نفسه، عن: نهاية الاقدام، ص ٢٤٨.

(٣) – المرجع نفسه، عن: الفرق بين الفرق ص ١٦٦ – ١٦٧؛ وأصول الدين، ص ٩٠ – ١٣٠.

(٤) – المرجع نفسه، عن: الملل والنحل، ج١، ص ٨١.



نفيها، فلا هما قديمان ولا حادثان[١]. فقال البصريون منهم، وخصوصاً الجبائي وولده، أنّ الله سميع بمعنى أنه حيّ لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع والمرئي إذا وجدا. ذلك بأنهم كانوا يرون أنّ الحيّ إذا سلمت نفسه عن الآفة سُمّي سميعاً بصيراً[٢].

وقال النظّام والكعبي ومن تبعهما من البغداديين أنّ الله تعالى لا يسمع ولا يبصر شيئاً على الحقيقة، وتأوّلوا وصفه بالسميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات[٣]. وقد فسّر الكعبي هذا القول بما يلي: إنّ الذي يجده الإنسان من نفسه إدراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله، فهو لا يحس بصره بالمبصر بل يحس المبصر ويسمع المسموع، وذلك هو العلم حقيقة. ولكن لما كان ذلك العلم لا يحصل إلا بوسايط سمعه وبصره سُمّي كل من السمع والبصر حاسة، وإلا فالمدرك هو العالم، وإدراكه ليس زائداً على علمه. والدليل أن من علم شيئاً بالخبر ثم رآه بالبصر وجد أن شعور النفس بهما في الحالتين واحد. فهو لا يجد فرقاً إلاّ في الجملة والتفصيل والعموم والخصوص، وليس فرق جنس وجنس أو نوع ونوع[٤]. ومن رأي الأشعري أن المعتزلة قلدوا بهذا القول النصارى، لأنّ النصارى لم يثبتوا الله سميعاً بصيراً إلاّ على معنى أنه عالم[٥]. فالمعتزلة كما نرى، متفقون على أن الله لا يسمع ولا يرى بسمع وبصر قديمين أو محدثين، ومتفقون أيضاً على أنه تعالى لا يسمع بأذن ولا يرى بعين لأن هذا يؤدي إلى التشبيه والتجسيم.

---

(١) – المرجع نفسه، ص ٧٣، عن: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٦.

(٢) – المرجع نفسه، عن: أصول الدين، ص ٩٦؛ ونهاية الاقدام، ص ٣٤١ – ٣٤٤.

(٣) – المرجع نفسه، عن: الفرق بين الفرق، ص ١٦٦؛ واصول الدين، ص ٤٤، ٩٦–٩٨؛ ونهاية الاقدام، ص ٣٤١.

(٤) – المرجع السابق، عن: نهاية الاقدام، ص ٣٤٣.

(٥) – المرجع نفسه، عن: الإبانة، ص ٤٨، ٥٩.



ولذلك فإن «العين» التي ترد في القرآن كما في الآيتين: «ولتصنع على عيني»[١]، «تجري بأعيننا»[٢] يتأولونها على معنى العلم[٣].

تتجلّى المادية المعتزلية، في نزعة «التوحيد» بمطابقتها بين الصفات والذات الإلهية[٤]. إنّ إحدى أهم جبهات صراع الفكر العقلاني على امتداد العصور

(١) – المرجع نفسه، عن: سورة طه، آية ٤٠.

(٢) – المرجع نفسه، عن: سورة طه، آية ١٤.

(٣) – المرجع نفسه، عن: المقالات، ج١، ص ١٦٥، ١٩٥، ٢١٨.

(٤) – تجدر الإشارة إلى أننا لا نتفق مع مروّة في تأويله للبعد الاجتماعي للتوحيد المعتزلي وعموماً في موضوعته القائلة بأنّ المعتزلة لم يخرجوا عن إطار الميتافيزيقيا الإسلامية. (انظر القسم الأول من أطروحتنا، ص ١٩١) إن المطابقة بين الصفات والذات الإلهية، أدى إلى نفي كل صفة قديمة زائدة عن الذات أو مغايرة لها، لأنّ الزيادة أو المغايرة تقتضي «التعددية» في الله، وهذا محال. إنّ المغزى البعيد لهذه الموضوعة عند المعتزلة، يتجلى في اعتبارهم أن معظم الصفات الإلهية «سلبية» ما عدا صفتي العلم والقدرة، وهذا ما قصده الشهرستاني بقوله: وانتهى نظرهم إلى ردّ جميع الصفات إلى كونه: عالماً، قادراً (أنظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ج١، ص ٤٦) وإذا كانت قدرة الله (إرادته) مقيّدة بعلمه، فمؤدّى ذلك في النتيجة اضعاف الجانب الإرادي في الذات الإلهية. يقول البغدادي أن الكعبي والنظام وأتباعهما «زعموا أنه ليست لله إرادة على الحقيقة، زعموا أنه إذا قيل إنّ الله أراد شيئاً من فعله فمعناه أنه فعله، وإذا قيل إنّه أراد من عنده فعلاً فمعناه أنه أمر به (الفرق بين الفرق، ص ١٦٦). وعليه، فإن هذه النزعة الدينية (العقلانية) عند المعتزلة، ليست تأسيساً لإيديولوجية دولة الخلافة الإسلامية (الميتافيزيقيا الاسلامية) كما يرى مروة، بقدر ما كانت خروجاً عن هذه الايديولوجية، وعن إطار الميتافيزيقيا الإسلامية عموماً. وقد أدرك المستشرق هنري كوربان النتائج الخطيرة المترتبة عن مسالة الصفات عند المعتزلة، حين قال: «هذه النظرة للكائن الإلهي ووحدانيته، هي سكونية لا دينامية، تقتصر كينونياً (أي انطولوجياً) على نطاق الكائن المطلق، ولا تمتدّ إلى نطاق الكائن غير المطلق (أي العالم)، وتؤدي في النهاية إلى نفي الصفات الإلهية، هذه النتائج الخطيرة، أهابت بالأمة الإسلامية لأن تعي من جديد القيم الدينية الأساسية. (أنظر تاريخ الفلسفة الإسلامية، لكوربان، ص ١٧٦، ١٧٧).



الوسطى كلها، كانت في السعي إلى إضعاف الجانب الإرادي في الله وتأكيد الجانب «العقلاني»، «المنطقي» فيه، أي نفي الإرادة (القدرة) وتقييدها لصالح العلم (الحكمة والعقل). وقد كان هذا في رأينا، أحد الجوانب المهمة في التوحيد المعتزلي. ذلك أنّ نفي «التعدّد» في الذات الإلهية، يعني فيما يعنيه، المطابقة بين الإرادة والعلم الإلهيين، أي بعبارة أخرى، نفي الإرادة عن الله.

وعندما يصبح الله «علماً» فقط، ويكون هذا العلم هو «قانونية الكون» يمحي آخر أثر للإله الإسلامي المفارق الفعّال لما يريد، ونجد المعتزلة عندها، على تخوم «وحدة الوجود» التي تحمل هنا، في طياتها، اتجاهاً عقلانياً - مادياً[١].

في ضوء ذلك، وحده يتضح المغزى البعيد لموضوعة بعض المعتزلة القائلة بأنّ علم الله هو قدرته. يقول علي الأسواري: «إنّ من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة، فإنّ الله لا يقدر أن يميته قبل ذلك، ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك. وأن من علم الله أنه سيبرأ من مرضه يوم الخميس مع الزوال، مثلاً، فإنّ الله تعالى لا يقدر على أن يُبرئه قبل ذلك لا بما قرب ولا بما بعد، ولا على أن يزيد في مرضه طرفة عين فما فوقها»[٢].

---

(١) - هذا الرأي يقوله الباحث السوري توفيق سلوم، الذي يرى في نزعة المعتزلة هذه إلى اضعاف الجانب الإرادي في الذات الإلهية لصالح العلم الذي يغدو (قانونية الكون)، اتجاهاً واضحاً نحو «البانثيئية» (وحدة الوجود) المادية، التي تحلّ الله في الطبيعة وتطابق بينه وبين قانونية العالم. (أنظر الماركسية والتراث العربي - الإسلامي، ص ٢٥٢، ٢٥٥).

(٢) - راجع (الفصل) لابن حزم، ج ٤، ص ١٩٧. كذلك «الملل والنحل» للشهرستاني، ج ١، ص ٥٨، حيث نقل عن الاسواري قوله: «إنّ الله تعالى لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله، ولا على ما أخبر أنه لا يفعله، مع أنّ الإنسان قادر على ذلك». إنّنا نرى في هذا الكلام جانبين أساسيين: أولاً، إن قدرة الله مقيدة بعلمه، ثانياً: إن قدرة الإنسان غير مقيدة في هذا المجال! (راجع كذلك: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص



وينقل البغدادي عن أبي الهذيل العلاف، قوله «بفناء مقدورات الله عز وجل حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته، قادراً على شيء... ولا يقدر في تلك الحال على إحياء ميت ولا على إماتة حيّ ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ولا على إحداث شيء ولا على إفناء شيء»(١).

٢ـ مسألة خلق القرآن

إن مسألة خلق القرآن مرتبطة بشكل وثيق بمسألة كلام الله، أو صفة الكلام عند الله تعالى. ولذلك سنتناول الكلام ربطاً بمسألة خلق القرآن.

والقول بأن القرآن الكريم مخلوق أم غير مخلوق مستمد من مشكلة الصفات عند المعتزلة. فالنبي والسلف عموماً (كما يذكر الأشعري) لم يقولوا شيئاً في هذه المسألة، والمرجّح أن يكون منشأها بتأثير من اليهود الذين يعتقدون بخلق التوراة. أما مسألة قِدم القرآن فالمرجّح أن تكون قد تأثرت بالمسيحيين وبفصاحة القديس يوحنا الدمشقي على الأخصّ.

ويذهب المستشرق «ماكدونالد» إلى الأخذ بهذا الرأي، فيرى أنّ قول المسلمين بأزلية القرآن جاء بتأثير النصارى القائلين بقدم الكلمة، رغم أن ثمّة فرقاً جوهرياً بين المسألتين فالكلمة (أي السيد المسيح) ليست كالقرآن غير المخلوق، غير أن الفكرة واحدة.

مما يجعل لقول ماكدونالد شيئاً من القيمة ما ذكره المأمون في كتابه في خلق القرآن الذي أرسله من الرقة إلى اسحق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد من أن للناس بقولهم القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى في عيسى بن مريم

١٤٤؛ والملل والنحل، للبغدادي، تحقيق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٠٢).

(١) – الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ١٠٢.



أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله[1]. كذلك نجد ما يفسّر هذا القول ويؤيده في موقف الفقهاء والمحدثين الذين أحضرهم اسحق بن إبراهيم وامتحنهم في خلق القرآن، فإن كل واحد منهم قال القرآن كلام الله وأمسك. وقال ابن حنبل: القرآن كلام الله ولا أزيد على هذا[2]. ومعنى ذلك أنّهم لم يمتنعوا من القول بأنّ القرآن مخلوق فحسب بل رفضوا أن يقولوا غير مخلوق. وقد كان ابن حنبل يقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهميّ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع[3]. وأولئك الذين كانوا يتوقفون في القرآن فلا يقولون إنه مخلوق ولا غير مخلوق يدعون الواقفية. وحجتهم أن الله لم يذكر ذلك في كتابه، ولا جاء ذلك في كلام رسوله، ولا أجمع عليه المسلمون[4]. وهكذا نرى أنّ القول في أزلية القرآن وفي خلقه جاء بكرا، وأنه نشأ تحت تأثير الديانات الأخرى في الإسلام، وكان نتيجة احتكاك المسلمين بأرباب تلك الديانات. ولكن كيف نشأت مشكلة خلق القرآن هذه، وما علاقتها بمسألة الصفات الأزلية؟

ذكرنا فيما سبق، أنّ المعتزلة لم ينكروا الصفات الأزلية، شرط أن تكون عين الذات الإلهية وليست قائمة وراءها كأشياء أو ذات قديمة. غير أنّهم رأوا في مسألة كلام الله رأياً مختلفاً، ذلك أنّ الكلام غير العلم والقدرة. والكلام عندهم حروف وأصوات، وهو ليس جنساً أو نوعاً ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني، بل هو مجرد اصطلاح.

كما اختلفوا في الكلام، هل هو جسم أم عرض. فرأى بعضهم أنّه جسم،

(١) - جار الله، زهدي، المعتزلة، المرجع السابق، ص ٧٦، عن: الطبري، ج ١٠، ص ٢٨٨.

(٢) - المرجع السابق، الطبري، ج ١٠، ص ٢٨٨، وطبقات الشافعية، ج ١، ص ٢٠٧.

(٣) - المرجع نفسه، عن: السواعق المرسلة، ج ٢، ص ٣٠٧.

(٤) - المرجع نفسه، عن: الإبانة، ص ٤٠.



وأنه لا شيء إلا جسم. وقال آخرون كأبي الهذيل ومعمر وجعفر بن حرب والإسكافي أنَ الكلام عرضٌ. وأما النظّام وأصحابه فقد ذهبوا إلى أن كلام الخلق عرض وأنّه حركة لأنّه حركة لأنه عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الله جسم. وعلى ذلك فكلام الله تعالى مخلوق مُحدَث، ولما كان معمر يرى أن الكلام عرضٌ، ويحيل أن يفعل الله الأعراض، فإنه أنكر أن يكون كلام الله فعلاً له تعالى على الحقيقة، فقال هو فعل المكان الذي يسمع منه[1].

وإذا كان كلام الله مخلوقاً، فالقرآن أيضاً مخلوق لأنه كلامه، وقد خلقه تعالى وأحدثه. ولكن كيف..؟ لا يمكن أن يكون الله أحدث الكلام في ذاته لأنه إذا تكلّم خلق في ذاته الصوت الذي هو جسم أو عَرَض، فأصبحت ذاته محلاً للحوادث. ولا يجوز أن يحدثه لا في محل لأنّ الأجسام والأعراض تتطلب محلاً تقوم به، فلا يبقى إلا أن يُحدثه في محل[2]. وعلى ذلك فالمعتزلة يرون أن الله تعالى متكلّم، ولكن لا بكلام قديم بل بكلام مُحدث يُحدثه وقت الحاجة إلى الكلام، وأنّ هذا الكلام المحدث ليس قائماً به تعالى بل خارجاً عن ذاته العلية يحدثه في محل فيسمع من المحل. وقد اشترطوا في المحل أن يكون جماداً حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله[3]. ذلك بأنهم يعتقدون أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام لا من قام الكلام به[4]. ولهذا اضطر المعتزلة في الآية: «وكلّم الله موسى تكليماً» إلى أن يلجأوا إلى التأويل فقالوا إنّ الله خلق كلاماً في شجرة، وخرج منها الكلام فسمعه موسى عليه السلام[5].

(١) - المرجع السابق، ص ٧٧، عن: المقالات، ج١، ص ١٩١- ١٩٣، والصواعق المرسلة، ج٢، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.
(٢) - المرجع نفسه، عن: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٨- ٤٩؛ والصواعق المرسلة، ج٢، ص ٢٨٩.
(٣) - المرجع نفسه، ص ٧٨، عن: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٥٤ - ٥٨.
(٤) - المرجع نفسه، عن نهاية الاقدام، ص ٢٧٩- ٢٨٠.
(٥) - المرجع نفسه، ص ٧٨، عن: بغية المرتاد، ص ٨٠- ٨١، والصواعق المرسلة، ج٢، ص ٣٣٠.



لما كان المعتزلة يدافعون عن وحدانية الله ويقاومون كلّ ما ينافي هذه الوحدانية أو يهدمها، وجدوا في القول بأن القرآن غير مخلوق ما يتعارض مع وحدانيته تعالى، لأنّ الشيء إذا كان غير مخلوق أصبح قديماً أزلياً، والقِدم والأزلية من صفات الله وحده. ولذلك قال الخليفة المأمون – وهو الناطق رسمياً باسمهم والمعبر عن عقيدتهم المشتركة ورأيهم العام في هذه المسألة – إنّ الذين يقولون القرآن غير مخلوق ملحدون مشبّهون لأنهم يصفون خلق الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده[١]. فالمأمون كان يرى في اتفاق الناس على أن القرآن قديم أوّل لم يخلقه الله مساواة بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من الكلام، وهذا هو الشرك والتشبيه بعينهما. وهو يعجب لذلك كثيراً ويرى أنهم أما كاذبون في قولهم، وأما أنهم، بسبب نقص عقولهم أهل جهالة بالله، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده، وتقصير عن أن يقدّروا الله حقّ قدره ويعرفوه كنه معرفته بينه تعالى وبين خلقه. وعلى كلا الحالين فهم منقوصون من التوحيد حظاً، مخسوسون من الإيمان نصيباً[٢]. ولهذا سنرى أن المأمون اقتصر على امتحان[٣] القضاة والمحدثين وسائر العلماء ولم يتعرّض للعامة، لأن العامة لا نظر لهم ولا استدلال، وأما العلماء فهم أرباب النظر والاستدلال، وفي مقدورهم أن يفرّقوا بين الله تعالى وبين خلقه ويدركوا أن القرآن لا يمكن إلا أن يكون مخلوقاً. أما وقد أصروا على القول بقدمه فقد اعتقد المأمون أنهم كاذبون معاندون، فشدد عليهم النكير وتناولهم بالأذى والتنكيل.

---

(١) – المرجع السابق، عن: الطبري، ج ١٠، ص ٢٨٧.
(٢) – المرجع نفسه، عن: الطبري، ج ١٠، ص ٢٨٤ – ٢٨٥.
(٣) – في عصر المأمون والمعتصم والواثق (٨١٣– ٨٤٦م) أي إلى مجيء المتوكل، فترة قوة المعتزلة ومجدهم وهي، بالوقت عينه، فترة محنة، والمحنة هنا بمعنى امتحان أيضاً. فكان هؤلاء الخلفاء يمتحنون أشهر العقلاء والحكماء في مسألة خلق القرآن، وقد لعب ابن حنبل دوراً بالغ الشجاعة بإصراره على عدم القول بخلق القرآن. (راجع نصوص امتحان ابن حنبل من قبل المأمون والمعتصم، المعتزلة لزهدي جار الله).



ولم يكتفِ المعتزلة في إثبات خلق القرآن بالاعتماد على الأدلة العقلية، بل تعدّوها إلى الأدلة النقلية[1] إذ كانت تؤيد قولهم وتدعم حجّتهم. فقد كان المأمون يحاول أن يثبت خلق القرآن ببعض الآيات القرآنية الكريمة كالآية:]إنّا جعلناه قرآناً عربياً[، فكل ما جعله الله فقد خلقه. والآية:]وكتاب أحكمت آياته ثم فصّلت من لدن حكيم خبير[، وكل مُحكَم مفصّل له محكّم مُفصِّل، والله تعالى مُحكِمُ كتابه ومفصِّله. وكالآية:]كذلك نقصّ عليك من أنباء قد سبق[، فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها. ومثل قوله تعالى:] بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ [، فهذا يدلّ على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلاّ بمخلوق[2]. وقوله:]مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ [وقوله:] لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ [، فأخبر تعالى أنه محدث وجعل له أولاً وآخراً[3].

هذا هو، بصورة مختصرة، قول المعتزلة في خلق القرآن. ولقد تمادوا فيه وبالغوا حتى جعلوه عديل التوحيد، ورموا من خالفه بالكفر والإلحاد، وحتى أن المأمون وجد فيه خطراً عظيماً على الإسلام وسلاحاً في أيدي أعدائه يحاربونه به، فاكتسب أهمية عظمى في تاريخ الاعتزال ومثّل دوراً خطيراً وأصبح، ولا سيما في عصر قوة المعتزلة وسيادتهم، المحكّ الذي يمتحن به صحة الانتماء إلى فرقتهم والعلامة الفارقة التي تميّزهم من أهل السنة.

الرؤية السعيدة

يعتقد أهل السنة أن أهل الجنة يرون ربّهم يوم القيامة، ولكن ليس بالقوّة

(١) - الأدلة النقلية: النصوص القرآنية.

(٢) - هذا اللوح المحفوظ هو علم الله وهو ما يركّز عليه الغزالي.

(٣) - جار الله، زهدي، المرجع السابق، ص ٧٩، عن: الطبري، ج ١٠، ص ٢٨٥ - ٢٨٧.



الموضوعة في العين بل بقوة أخرى موهوبة من الله[١]. وهم يبنون اعتقادهم هذا على ما جاء في القرآن الكريم كقوله تعالى]وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ[[٢]. وسؤال موسى عليه السلام:]رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ[[٣] ولما كان الأنبياء معصومين فلا يجوز أن يسأل موسى ربه شيئاً يعلم أنه مستحيل[٤]. وكذلك قوله تعالى:]تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلامٌ [[٥]، ويرى الأشعري أن المؤمنين إذا لقوا ربهم رأوه[٦]. وقوله:]الله نور السموات والأرض[[٧]، والنور يمكن أن يرى. وأخباره تعالى أن الكافرين محجوبون يوم القيامة عن رؤيته السعيدة:]كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ[[٨] ومعنى ذلك أن المؤمنين يحظون برؤيته تعالى بحسب الوعد الكريم. وعلاوة على هذا فقد ورد خبر الرؤية في الحديث الشريف إذ حدّث قيس بن حازم عن جرير قال: «خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال: «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته»[٩].

وإذاً، فأهل السنة يقولون بوجوب الرؤية يوم القيامة شرعاً، ولا يقرّون بجوازها في الدنيا. وقد اختلف الصحابة في النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة الإسراء والمختار عند أكثرهم رآه[١٠]. أما المعتزلة فقد أجمعوا على

(١) – ابن حزم، ج٣، ص ٢.
(٢) – سورة القيامة، الآية ٢٢.
(٣) – سورة الأعراف، الآية ١٣٩.
(٤) – أصول الدين، ص ٩٩؛ ونهاية الاقدام، ص ٣٦٧.
(٥) – سورة الأحزاب، الآية ٤٣.
(٦) – الإبانة، ص ١٦.
(٧) – سورة النور، الآية ٣٥.
(٨) – سورة المطففين، الآية ١٥.
(٩) – صحيح البخاري، ج٨، ص ١٦٨.
(١٠) – بستان العارفين، ص ٥٩ – ٦٠.



إنكار رؤية الله تعالى بالإبصار في دار القرار، واختلفوا في الرؤية بالقلوب فقال أكثرهم نرى الله بقلوبنا بمعنى أنّا نعلمه بقلوبنا[١].

الخلاف في الرؤية متفرع أيضاً من مشكلة الصفات العامة وقد شدّد المعتزلة في إنكارها لأنّها تؤدي إلى التشبيه. ذلك بأنهم كانوا يرون أنَ الرؤية هي اتصال شعاع بين الرائي والمرئي[٢]، ويشترطون في حصولها البنية. فالرؤية إدراك وراء العلم ولا تتعلق إلاّ بالموجود، فإنهم نفوها نفي استحالة[٣]، واستشهدوا على صحة قولهم بالآية] لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ [[٤]، وكان المعتزلة يقاومون بقوة هذه العقيدة التي تؤدي إلى تحديد الله وتشبيهه بخلقه. فحين امتحن ابن حنبل أمام المعتصم قال أحمد بن أبي داؤد: «يا أمير المؤمنين، هذا يزعم أن الله تعالى يُرى في الآخرة، والعين لا تقع إلا على محدود...!»[٥] ولما جيء بأحمد بن نصر الخزاعي أمام الواثق للامتحان سأله الواثق: افترى ربّك في القيامة؟ قال: كذا جاءت الرواية. قال الواثق: ويحك تراه كما ترى المحدود المجسّم...؟[٦] ثم إن المعتزلة بالغوا في قولهم بنفي الرؤية وتعصّبوا له تقريباً كتعصّبهم لخلق القرآن، فصاروا يكفّرون من يجيزها على جهة المقابلة أو على اتصال شعاع بصر الرائي بالمرئي[٧]. وكان أبو

(١) – المقالات، ج١، ص ١٥٧ و٢١٦.

(٢) – أتت مباحث المعتزلة في هذا المجال قبل عهد عالم البصريات ابن الهيثم (٩٦٥-١٠٣٨م) المولود في بغداد والمتوفى في مصر إبّان الحكم الفاطمي، والصحيح أن ابن الهيثم ذهب إلى القاهرة زمن الحاكم بأمر الله وهو الذي صحّح مسألة الإبصار بين إرسال العين للشعاع، قديماً، وتأثير الشعاع في العين لإحداث الرؤية، عنده.

(٣) – نهاية الاقدام، ص ٣٥٦.

(٤) – سورة الأنعام، الآية ١٠٣؛ راجع ابن حزم، ج٣، ص ٢.

(٥) – مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٩١.

(٦) – المناقب، ص ٣٩٨ – ٣٩٩.

(٧) – الفرق بين الفرق، ص ١٥٢.



موسى المردار أحد أشياخهم يقول: من ذهب إلى أنّ الله تعالى يرى بالأبصار بلا كيف فهو كافر، وكذلك الشاكّ في كفره والشاكّ إلى ما لا نهاية شبّه الله بخلقه والتشبيه عنده كفر[(١)].

غير أن المعتزلة وقفوا حيارى أمام النصوص الشرعية التي تثبت الرؤية. أما الحديث فإنهم كذبوا رواته وطعنوا في إسناده. فإنه حين احتج ابن حنبل أمام المحنة بحديث جرير، وقال المعتصم للقاضي أحمد بن أبي دؤاد: ما تقول في هذا؟.. أجاب القاضي: إنه يحتجّ بحديث جرير وإنما رواه عنه قيس بن حازم وهو أعرابي بوّال على عقبيه![(٢)] وأما الآيات القرآنية فلم يجرؤوا على تكذيبها، ولكنهم اعتبروها مجازاً. فقالوا في كلمة «ناظرة» الواردة في الآية «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» أنها تعني الانتظار وليس نظر الرؤية[(٣)]. وقال أبو علي الجبائي أن كلمة «إلى» في هذه الآية نفسها ليست حرف جر بل اسم معناه «نعم» فهو مشتق من «الآلاء» فيكون المعنى أن الوجوه منتظرة نِعَم ربّها[(٤)]. كذلك قالوا في الآية «الله نور السموات والأرض» أن الله تعالى ليس نوراً على الحقيقة يصح رؤيته بالأبصار[(٥)]، وتأوّلوا «النور» على أنه تعالى منوّر السموات والأرض[(٦)].

وقد اعترض الأشاعرة على تعريف المعتزلة للرؤية وتأويلهم للآيات التي تقول بها. فقالوا إن الإدراك البصري يقوم بالرائي ولا يستدعي اتصال شعاع بالمرئي أو انفصال شيء من الرائي. وإذا بَطَلَ التأثير جازت الرؤية، ولم

(١) - الانتصار، ص ٦٧ - ٦٨.
(٢) - المناقب، ص ٣٩١ - ٣٩٢.
(٣) - الإبانة، ص ١٤.
(٤) - ابن حزم، ج٣، ص ٣.
(٥) - الإبانة، ص ١٨.
(٦) - الصواعق المرسلة، ج٢، ص ١٨٨.



توجب تشبيهاً ولا انقلاباً عن حقيقة، وصارت معنى كالعلم أو من جنس العلم تتعلق بالموجود والغائب على السواء وتكون مثله لا توجب تأثراً ولا تأثيراً[١]. واحتج الأشعري على الجبائي في تأويله للآية «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» بأن الوجوه منتظرة نعم ربها. فقال، إن النظر في هذه الآية لا يمكن أن يكون نظر الانتظار لأنّ الانتظار معه تنغيص وتكدير وذلك لا يكون يوم القيامة لأنّ الجنة دار نعيم وليست دار تنغيص وتكدير. ولا يمكن أن يكون نظر الاعتبار لأن الآخرة ليست دار اعتبار بل دار ثواب أو عقاب، ولا يمكن أن يكون نظر القلب لأن الله تعالى ذكر النظر مع الوجه فاتضح أنه نظر العينين، وإذ بطلت هذه المعاني الثلاثة للنظر لم يبقَ إلاّ حالة واحدة وهي نظر الرؤية[٢]. وقال أيضاً إنه ليس للمعتزلة أن يحتجوا بالآية «لا تدركه الأبصار»، لأنّ معنى هذه الآية ليس ما تأوّلوه، بل تأويلها الصحيح أما أن الأبصار لا تدركه تعالى في الدنيا ولكن تدركه في الآخرة، وأما أن أبصار الكافرين لا تدركه[٣]. وهذا تأويل ضعيف إذا قيس بما يذكره الغزالي من أن الإدراك في الآية ليس معناه الرؤية بل الإحاطة، فيكون تفسير قوله إن الأبصار لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام[٤]، فالإدراك هو الإحاطة وهو غير الرؤية.

إن النقطة الجوهرية في هذا الخلاف بين المعتزلة وبين الأشعرية هي ليست في من أصاب ومن أخطأ من الفريقين في تأويل الآيات المذكورة بل في حقيقة الرؤية. وعندي أن تعريف الأشاعرة للرؤية لا يقوم على أساس، وأن تعريف المعتزلة لها هو الأصحّ علمياً. وعلى فرض أنّ الأشاعرة كانوا مصيبين في

(١) - الإبانة، ص ١٣.
(٢) - المرجع نفسه، ص ١٣.
(٣) - المرجع نفسه، ص ١٧.
(٤) - الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٢.



قولهم إنّ الرؤية لا تقتضي اتصال شعاع بين الرائي وبين المرئي فهل يدفع هذا حجة المعتزلة في أن الشيء إذا كان مرئياً كان محدوداً..؟



مسائل الخلاف بين المعتزلة البصريين والبغداديين

مقدمة تحليلية:

أبو رشيد النيسابوري وكتابه:

«أبو رشيد سعيد بن محمد سعيد النيسابوري، كان بغدادي المذهب فاختلف إلى القاضي، عبد الجبار، فدرس عليه. وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة. انتقل إلى الري وتوفي بها»[١] «وهو جذوة من نار (قاضي القضاة)، وغرفة من بحره، خليفته في حياته: القائم مقامه بعد وفاته، وكان قاضي القضاة يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب غيره به. وله إليه مسائل كثيرة، أجاب عنها. ولما عاد إلى نيسابور كان قريع دهره، وفريد عصره، ولما لم يقاومه أحد من المخالفين أزعج للخروج فخرج ولزم الريّ إلى أن توفي بها»[٢].

«..وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبدالله بن الحسين يقول: كان له حلقة بنيسابور قبل خروجه إلى الريّ يجتمع إليها المتكلمون. وسمعت غير واحد من مشايخنا (يقول)[٣] إن قاضي القضاة سئل أن يصنف كتاباً في فتاوى الكلام ليقرأ ويعلّق كما هو في الفقه - وكان مشغولاً بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف (ديوان الأصول)، وابتدأ بالجواهر والأعراض

(١) - طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ص ١١٦.

(٢) - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٨٢.

(٣) - عن ابن المرتضى، ص ١١٦.



ثم بالتوحيد والعدل، فلما صار إلى جرجان قيل له: لو ابتدأت بالحلى[١] (بالجلي أو الجليل) لكان اصلح: فصنف نسخة أخرى ابتدأ بالتوحيد والعدل. وأخّر الكلام في الدقيق، فالنسخة الأولى هي الرازية، والثانية الجرجانية»[٢].

ليس هناك الكثير مما يمكن إضافته إلى ما ذكره هذان المصدران المعتزليان عن أبي رشيد النيسابوري، فابن حجر يضيف جديداً قليلاً عندما يذكر لنا اسمه الكامل وهو: سعيد بن محمد بن الحسن بن حاتم النيسابوري، أبو رشيد[٣]. على أننا لا ندري إن كان اسم جده كما يورده ابن حجر صحيحاً حقاً. وواضح من الاقتباسين الطويلين اللذين ذكرناهما سابقاً أن كتّاب الطبقات المعتزلية يضعونه على رأس الطبقة المعتزلية الثانية عشرة كما يعتبرونه أهم تلامذة القاضي عبد الجبار، وخليفته في حلقته.

لا تذكر المصادر تاريخ مولده، بل تذكر أساتذته، وعلى رأسهم أبو عمر وابن حمدان[٤]. وهناك في خراسان اعتنق آراء مدرسة بغداد في الاعتزال، التي سيطرت هناك منذ ارتفاع نجم شيخها الكبير في الشرق أبي القاسم البلخي (٣١٧ أو ٣١٩ هـ)/ ٩٢٩ أو ٩٣١م. وهكذا فإنّ الإشارة إلى إقامته الأولى بنيسابور تعني غالباً أنه أصبح هناك بغدادياً. لكننا لا ندري متى ولماذا غادر نيسابور متجهاً إلى الريّ للدراسة على القاضي عبد الجبار، الذي كان شيخ المدرسة البصرية في الاعتزال آنذاك. وربما اجتذبه إلى الريّ وجود للبويهيين فيها وما لقيه القاضي عبد الجبار من جاه عريض عندهم، لكن لا يبعد أن تكون شهرة القاضي هي التي حملته للرحيل إلى الري من أجل الدراسة عليه. ويبدو أن القاضي وتلامذته تأثّروا بسعة اطلاعه وحدّة ذهنه، ووثقوا

(١) - كذا في فضل الاعتزال، ص ٣٨٣؛ وقارن بابن المرتضى، ص ١١٦.

(٢) - فضل الاعتزال، ص ٣٨٢- ٣٨٣.

(٣) - لسان الميزان، ٣/ ٤٢.

(٤) - المرجع نفسه، ٣/ ٤٢.



بإخلاصه للمدرسة البصرية التي اعتنقها على يد القاضي، فوكلوا إليه أمر الحلقة الدراسية في شيخوخة القاضي وبعد وفاته عام ٤١٥ هـ/ ١٠٢٤م، وكان النيسابوري آخر أعلام المدرسة الكبار فعلاً.

والمعلومات القلية التي أتاحها لنا ابن حجر عن النيسابوري بعد وفاة شيخه، تشير إلى أنه درس في حلقته فعلاً، لكننا لا نعرف غير واحد من تلاميذته هو أبو سعد السمان[١]. وليس مؤكداً ما إذا كان النيسابوري قد مكث في الري طويلاً بعد وفاة شيخه، كل ما تعرفه أنه غادر المدينة إلى نيسابور من جديد، وربما لقي هو وأصحابه متاعب بعد وفاة قاضي القضاة، على أي حال فهو لم يكن نكرة في مدينة نيسابور، بل كانت له حلقة دراسية في شبابه قبل مجيئه إلى الريّ، كما يذكر ابن المرتضى، ولم تطل إقامته في نيسابور. صحيح أنّ المصادر تؤكد أنه لم يقف في وجهه مقاوم في المدينة. لكنّ مغادرته لها ربما تعني أن أتباع مدرسة بغداد لم يسكتوا عنه، كما أن السنيين كانت قوتهم آنذاك تتصاعد في المدينة[٢]. وهكذا عاد النيسابوري من حيث أتى ليمكث في الريّ هذه المرة حتى وفاته. وقد ذكر M. Horten[٣] وعبد الرحمن بدوي[٤] أنه توفي حوالي ٤٠٠ هـ/ ١٠٠٩م، لكنّ R. Martins يرجّح وفاته بعد الأربعمائة لأسباب ذكرها[٥].

يذكر النيسابوري في مخطوطة «المسائل في الخلاف» خمسة من كتبه هي:

- كتاب النقض على أصحاب الطبائع.

(١) – قارن: بلسان الميزان ١/ ٤٢١؛ طبقات ابن المرتضى، ص ١١٩؛ فضل الاعتزال، ص ١٨.

(2) قارن بـ - H. Halm: Der Wezir al-Kunduri, in W06 (1971) pp 205233-

(3) - Die Philosophie des Abu Rashid (bonns, 1910)

(4) - Badawi: Histoire de la philosophie en Islam (paris 1972) I, 205

(٥) – قارن بمقدمته على القطعة التي نشرها دار الأندلس بلبنان له. ويرجح الناشر أن تكون القطعة جزءاً من «زيادات الشرح» لأبي رشيد.



- كتاب الجزء.
- زيادات الشرع.
- التذكرة.
- مسائل الخلاف بين المعتزلة والمشبهة والمجبرة والخوارج والمرجئة.

هذا بالإضافة إلى «ديوان الأصول» الذي يذكره الحاكم الجشمي ٤٩٤هـ/ ١١٠٠م في طبقاته، وكان محمد عبد الهادي أبو ريده قد نشر منذ سنوات قطعة كبيرة من كتاب معتزلي رجح أنه لأبي النيسابوري، وأنه جزء من «ديوان الأصول»[١]. بيد أن مارتن دلل بما لا يدع مجالاً للشك على أن القطعة المنشورة تكمل قطعة كبيرة أخرى وجدها هو[٢]، وتشكل القطعتان جزءاً من كتاب أبي رشيد «زيادات الشرح».

***

ننشر هنا كتاب «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» عن مخطوطة وحيدة[٣] كتبت سنة ٦٢٧ هـ/ ١٢٢٩م، وذكر ناسخها أنه نقلها عن أصل كتبه زيديّ - ربما كان أحد تلامذة أبي رشيد عام ١٦٣هـ/ ٧٧٩م. والمخطوطة بحالة جيدة غير أن الناسخ لم يفهم بعض المواطن فأدّى ذلك إلى غموض بعض الكلمات واهمال بعضها الآخر.

عرفت أهمية الكتاب منذ مطالع هذا القرن، وكتبت عنه دراستان: الأولى قام بها A. Biram [٤] عام ١٩٠٢م وشملت نشر الجزء الخاص بالجوهر

(١) - في التحيد، ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري. القاهرة، ١٩٦٥.

(٢) - مخطوطة في المتحف البريطاني، برقم ٨٦١٣.

(3) - Berlin- Glazer 12 (Ahlmardi 5125)

(٤) - نشير إلى الجزء الذي نشره بيرام بالنسخة (ب).



من «المسائل» مع التقديم له وترجمة بعضه إلى الألمانية. والثانية قام بها M. Horten ونشرت عام ١٩١٠م، وهي تحاول استخراج فلسفة لأبي رشيد من خلال «المسائل في الخلاف».

وظاهر من عنوان الكتاب أنه يعالج قضايا الخلاف في قلب الاتجاه الاعتزالي العام. ومع أنّ المعتزلة انقسموا إلى مدرستين كبيرتين منذ القديم، منذ أيام بشر بن المعتمر (... - ٢١٠ هـ/ ... - ٨٢٥م) مؤسس مدرسة بغداد إلاّ أنّ أبا رشيد في الحقيقة يعالج قضايا الاختلاف في «دقيق الكلام» بين شيخي المعتزلة في مطالع القرن الرابع الهجري: أبي هاشم (...- ٣٢١هـ/ ...- ٩٣٣م) والكعبي (...- ٣١٧ أو ٣١٩ هـ)/ (...- ٩٢٩ أو ٩٣١م).

نشأ الاعتزال كما هو معروف في البيئة البصرية. وظلت مركزاً لحركة الاعتزال كلها رغم تعدد شيعها حتّى قامت العاصمة بغداد وازدهرت واستقر بعض رجال الحركة في بغداد وعلى رأسهم بشر بن المعتمر. مع بشر بدأت الخلافات في مسائل أساسية بين اتجاهين: اتجاه البصرة القديم، واتجاه بغداد الجديد. ورغم أنّ المصادر لا تذكر الكثير عن الأسباب الأولى للخلاف، فإن «تشيّع» معتزلة بغداد يشير إلى أنّ الخلاف بدأ في نطاق «قضية الإمامة» الّتي كان البصريون شديدي التحفظ فيما يتصل بها. ويبدو أنّ جوّ بغداد الشيعي الّذي قوي منذ أوائل أيام المأمون (١٩٨- ٢١٨هـ/ ٨١٣- ٨٣٣م) كان عاملاً من العوامل الّتي دفعت بشراً وزملاءه في بغداد إلى التحول تدريجياً عن الموقف البصري القديم للمعتزلة. وقد ثبت الاتجاه الجديد وقوّاه وصول رجاله إلى السلطة أيام المأمون (١٩٨- ٢١٨هـ/ ٨١٣-٨٣٣م) والمعتصم (٢١٨- ٢٢٧هـ/ ٨٣٣- ٨٤١م) والواثق (٢٢٧- ٢٣٢هـ/ ٨٤١- ٨٤٦م) إذ سيطر كل من ثمامة بن أشرس (... - ٢٣٤ هـ/ ... - ٨٤٨م) وابن أبي دؤاد (...- ٢٤٠ هـ/ ...- ٨٥٤م) على الكثير من أمور الدولة،



وقادا بالتعاون مع الشيعة في البلاط حملة ضد المحدّثين أدّت إلى ما هو معروف في التاريخ باسم «المحنة»[١].

ولم يقتصر الخلاف بين المدرستين على النواحي السياسية بل امتدّ إلى الضواحي الفلسفية للمذهب. وقد يمكن إرجاع ذلك إلى تأثير رجال بغداد بالجو الفلسفي، جو الترجمات الذي ساد فيها، طوال القرن الثالث الهجري، لكنّ الواقع غير ذلك، فرجال كلا المدرستين انشغلوا بالمشاكل الفلسفية بنفس الحرارة. ورجال كلا المدرستين لم يبقوا في البصرة وبغداد بل غادروهما منذ منتصف القرن الثالث الهجري، فصار اسم كلّ من المدرستين علماً على الاتجاه الفكري المتميز لا على مكان وجود رجال المدرستين[٢]. وفي زمن النيسابوري فإنّ شيخه القاضي عبد الجبار شيخ مدرسة البصرة كان يقيم بالري. أما أبو القاسم الكعبي فهو بلخيّ كان يرد مدينة السلام بين الحين والآخر لكنه لم يقيم فيها إقامة دائمة[٣].

بينما عرفت المدرسة البصرية ازدهاراً دائماً تجلّى في تلك السلسلة الطويلة من كبار الرجال في القرنين الثاني والثالث الهجريين من أمثال أبي الهذيل العلاف (...-٢٣٥هـ/ ...- ٨٤٩م) والنظام (...- ٢٣١هـ/ ... ٨٤٥م) والجاحظ (...- ٢٥٥هـ/ . . .٨٦٨م) والجبائي (...- ٣٠٣هـ/ ... - ٩١٥م) وأبي هاشم (...- ٣٢١هـ/ . ..- ٩٣٣م) فإن مدرسة بغداد لم تعرف شيخاً كبيراً حتّى لمع أبو القاسم الكعبي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

(١) - قارن بياتون: أحمد بن حنبل والمحنة (ت. عبد العزيز عبد الحق ١٩٥٨)، J.Vam Ess: Ilm, - Kullah und die Mihna'in: oriens 1819- (196566-) 92- 142. Watt'in JRAS' 1963/44f. – D. Sourde: la politique Religieuse du calife Abbaside al-Malmun; in Rei (1962) p. 27 ff.

(٢) - قارن بدراسات في الفكر العربي الإسلامي لشريف خالدي، ص ٦٢، ومحمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب، ص ٢٧٣ وما بعدها.

(٣) - تاريخ بغداد، ٩/ ٣٨٤.



آنذاك كان الاعتزال قد فقد مكانته السياسية، لكنه احتفظ بدوره الفكري الكبير، وانصرف رجاله إلى الخوض في نقاشات فلسفية متشعبة تناولت مختلف الموضوعات. متجاوزة النطاق القديم لعلم الكلام تماماً. وهكذا فإنّ الآراء لم تتشعب وتتضارب في المدرستين فقط، بل تشعبت وتضاربت في نطاق كل منهما. وبغض النظر عما تذكره كتب الأشاعرة عن قسوة النزاعات بين فرق المعتزلة المختلفة وتكفير أبناء المدرسة الواحدة بعضهم بعضاً[1]، فإنّ كتاب النيسابوري هذا يعكس شيئاً من ذلك. إنه لا يردّ في كتابه على البلخي فقط خصم شيخه أبي هاشم وخصم مدرسته، بل يرد أيضاً على والد أبي هاشم أبي علي الجبائي (...- ٣٠٣هـ/ ...- ٨١٨م) وعلى النظّام (...- ٢٣١هـ/ ...- ٨٤٥م) والعلّاف (...- ٢٣٥هـ/ ...- ٨٤٩م) وهؤلاء جميعاً من معتزلة البصرة.

تذكر كتب الفرق الإسلامية قواسم مشتركة تجمع المعتزلة جميعاً على اختلاف مدارسهم الفكرية وفرقهم. هذه «القواسم المشتركة» تنطلق من الأصول الخمسة القديمة الّتي تأسس عليها اعتزال القرن الثاني الهجري. وقد كانت هذه «القواسم المشتركة» هي الميزان لكون الرجل معتزلياً أو غير معتزلي[2]. أما فيما عدا ذلك، وفي الجزئيات الّتي تدخل تحت الكليات الّتي تذكرها المصادر فلا يكاد المعتزلة – حتّى ضمن نطاق المدرسة الواحدة – يتفقون على شيء. بيد أن ما يهمنا هنا هو التعرض لقضية الخلاف بين الجبائي وابنه أبي هاشم. ثم بين أبي هاشم والكعبي لأنهما الخلافان الرئيسيان اللذان

---

(١) – الملل للشهرستاني (على هامش فصل ابن حزم) ٣/ ٩٨، التنبيه والرد للملطي ٣٢، الفرق بين الفرق للبغدادي ١٨٣، ١٨٥، التبصير في الدين الاسفراييني، ص ٨٢.

(٢) – قارن عن هذه القواسم: مقالات للأشعري «ما اتفقت عليه المعتزلة في أمر التوحيد» ١٥٥ – ١٥٦، الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٥٥ – ٥٧، الفرق بين الفرق ١١٤-١١٦.



اعتبرهما النيسابوري منطلقاً في كتابه وأكد عليهما في كل أجزاء الكتاب، هذا وإن يكن غرضه الأول الرد على الكعبي.

يقول النيسابوري في إحدى المناسبات في كتابه «... والله تعالى قد رفع قدر الشيخ أبي هاشم وأعلى محلّه وله الحمد والشكر. وقد صارت كتبه هي الّتي ينتفع بها ويخرج بقراءتها: فلا يحصل في جميع بلدان الإسلام إلا من يتشرف (بالانتساب) إلى تلامذة تلامذته..».

كان أبو علي الجبائي قد توفي ٣٠٣ هـ/ ٩١٥م؛ بيد أنّ اختلاف ابنه معه في الرأي بدأ في حياته يدل على أن الأب حاول أن يبطل «الأحوال» الّتي قال بها ابنه أبو هاشم[١]. ثم ظهر الخلاف أشدّ وتميّز الابن بمذهب خاص به بعد وفاة والده. وهكذا تكوّنت فرقتان معتزليتان جديدتان: الجبائية والبهشمية، وقد انفردا عن معتزلة البصرة بمسائل. وانفرد أحدهما عن صاحبه بمسائل[٢]. ويفصّل الملطي ما يذكره الشهرستاني مجملاً فيقول: «ثم خرج أبو هاشم فوضع مائة وستين كتاباً في الجدل في أيام قلائل - شيء، ما وصل إلى مثله أحد قبله، ولا أبوه - وخالف أباه في تسعة (كذا) وعشرين مسألة. وكان أبوه يخالف أبا الهذيل في تسعة عشر (كذا) مسألة..[٣]». ويذكر الاسفراييني أن أبا هاشم «كان يكفّر أباه ويتبرأ منه، ولم يأخذ ميراثه بعد موته لتكفيره إياه وتبريه منه»[٤]. والسيوطي المتأخر (...-٩١١هـ) يوافق الاسفراييني في دعواه ويذكر أنّ أتباع الجبائي كانوا يكفرون أتباع أبي هاشم وبالعكس[٥].

---

(١) - نهاية الاقدام للشهرستاني، ص ١٣٩؛ الملل والنحل، ص ١٠٢؛ علي فهمي خشيم: الجبائيان، ص ٣٣٩- ٣٤٠.
(٢) - الملل والنحل، ٣/ ٩٨.
(٣) - التنبيه والرد، ص ٣٢.
(٤) - التبصير في الدين، ص ٨٢.
(٥) - الجبائيان، ص ٣٢٨.



لا شكّ أنّ أخبار الاسفرايني والسيوطي لا ينبغي الأخذ بها بحذافيرها. لكنّ هذا لا يلغي حقيقة الخلاف بين الرجلين والمذهبين، فقد ألّف القاضي عبد الجبار كتاباً في «الخلاف بين الشيخين»[١]، كما ألّف الرماني النحوي المعتزلي المشهور في القضية نفسها[٢]. أهمّ قضايا الخلاف بين الجبائية والبهشمية تتركز في مجالات المعرفة، والتوبة، والأعراق، والأحوال، واستحقاق الذم[٣].

مع هذا كله فإنّ الأمور لا تتضح تماماً إلاّ في نطاق فهم متكامل لطبيعة الفترة الّتي كتب فيها أبو رشيد كتابه. لقد سبق أن أوردنا نصاً له يذكر فيه أنّ مذهب أبي هاشم هو المذهب المسيطر في «جميع بلدان الإسلام» في عصره. وأنّ كتبه هي الّتي ينتفع بها. ويبدو أنّ هذه العبارات لم تكن مبالغات محضة من جانب النيسابوري. فالبغدادي الّذي كان محاصراً له يذكر في معرض الحديث عن أبي علي الجبائي أنّ معتزلة البصرة «في زمانه كانوا على مذهبه ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبي هاشم»[٤]. ثم يقول عند الكلام عن أتباع أبي هاشم: «وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عباد وزير آل بويه إليه»[٥]. ويوضّح الشهرستاني الأمر أكثر فيقول «وكان المتأخرون من المعتزلة، مثل القاضي عبد الجبار وغيره نهجوا طريقة أبي هاشم»[٦]. لقد كان القاضي النيسابوري هو أيضاً من أتباع أبي هاشم، إذن وهو الّذي درّس تلميذه أبا رشيد نهج أبي هاشم. وفي ظل تأييد الصاحب بن عباد (...- ٣٨٥هـ/ ...- ٩٩٥م) لأبي هاشم ومذهبه بتشجيع من القاضي تراجع مذهب أبي علي

(١) - المرجع نفسه، ص ٣٢٩.
(٢) - طبقات المعتزلة، ص ١١٠.
(٣) - الجبائيان، ص ٣٣٥ - ٣٥٤.
(٤) - الفرق بين الفرق، ص ١٨٣.
(٥) - المصدر نفسه، ص ١٨٥.
(٦) - الملل والنحل، ٣/ ١٠٧.



بل اختفى، ولم يعد هناك تنافس بين البهشمية والجبائية بقدر ما كان هناك تنافس بين البهشمية والأخشيدية، فرقة ابن الأخشيد معتزلي بغداد المعروف آنذاك. ذكر ابن المرتضى نقلاً عن القاضي عبد الجبار أنّ أبا القاسم بن سعد الأصفهاني وزير السلطان بالبصرة عقد «مجلساً عظيماً للجمع بين أصحاب أبي هاشم وبين الأخشيدية». وكان زعيم الأخشيدية رجل يقال له الحبشي[١]، بينما كان زعيم البهشمية أبا القاسم السيرافي تلميذ أبي هاشم. و«كانت الفتنة عظمت بينهم». ويفهم من نصّ القاضي أن قضية «الحركة والسكون» الّتي شغلت حيّزاً أكبر من كتاب أبي زيد هنا كانت القضية الّتي تشغل الأذهان آنذاك، وكانت محل النزاع بين البهشمية والأخشيدية[٢].

على أي حال فإنّ الأخشيدية أيضاً ما لبثت أن تراجعت، وعندما كتب فخر الدين الرازي (...- ٦٠٦هـ/ ...- ١٢٠٩م) كتابه المعروف «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» لم يكن قد بقي من فرق المعتزلة كلها غير فرقتين: أصحاب أبي هاشم وأصحاب محمد بن علي أبي الحسين البصري[٣]، صاحب «المعتمد في أصول الفقه»[٤]. والملاحظ أن النيسابوري يقسو على أصحاب الأخشيد في كتابه بينما يظلّ هادئاً في عرض آراء أبي الحسين البصري. وربما يرجع ذلك إلى أنه ألّف كتابه في فترة اشتدّ فيها النزاع بين الجماعتين: هذا بالإضافة إلى أنّ الإخشيد كان له «تعصّب على أبي هاشم وأصحابه حتّى أنه حضر مجلس أبي الحسن الكرخي (تلميذ أبي هاشم) ينفّر أصحابه الّذين يعمرون مجلسه ويوهم أنه خالف أبا علي وسائر الشيوخ في مسائل عظم خلافه فيها»[٥].

---

(١) - قارن بطبقات المعتزلة، ص ١١٠.

(٢) - قارن بطبقات المعتزلة، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٣) - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٣٣١. وقارن عن البصري، فضل الاعتزال، ص ٣٢٥ - ٣٢٨.

(٤) - نشره محمد حميد الله في المعهد الفرنسي في مجلدين ضخمين عام ١٩٦٤.

(٥) - طبقات المعتزلة، ص ١٠٠.



على أن هناك بعداً آخر للموضوع يعين على فهم أسباب الخلاف بين النيسابوري وأصحاب أبي القاسم البلخي (...-٣١٧ أو...-٣١٦هـ/ ...- ٩٢٩ أو...- ٩٢٨م) فقد بدأت النزعات الشيعية مع أبي علي الجبائي (٣٠٣ هـ/ ٩١٥م) تقوى في أوساط معتزلة البصرة[1]. ووصل الأمر إلى تحالف رسمي بينهما يشبه تحالفهم أيام المأمون إبان الفتنة. وقد اعتنق الشيعة العقائد المعتزلية وتبني أكثر المعتزلة نظريتهم في الإمامة. وفي ظل الصاحب بن عباد (...-٣٨٥هـ/ ...- ٩٩٥م) الّذي كان شيعياً معتزلياً توثّق هذا التحالف واشتدّ بحيث أمكن للمقريزي (...-٨٤٥هـ/ ...- ١٤٤١م) بعد ذلك أن يقول إنه قلما يوجد معتزلي إلاّ وهو رافضي[2]. هذا في الوقت الّذي اتخذ فيه مسار التطور في مدرسة بغداد اتجاهات أخرى. أما الزيدية في اليمن فإنهم وافقوا المعتزلة البصريين في سائر أصولهم إلاّ في مسألة الإمامة[3]. واستمرت البهشمية في الزيدية كما هو واضح من الطبقات، العاشرة، والحادية عشرة، والثانية عشرة من طبقات المعتزلة[4]. وأكثر كتب المعتزلة الّتي وصلت إلينا – ومنها كتابنا هذا – مما احتفظ له – عن طريقة تناسخه وتداوله الزيدية. وما يزال زيدية اليمن معتزلة في العقيدة حتّى اليوم[5].

***

(١) – الجبائيان، ص ٣٩٤ وما بعدها.

W. Madelung: al-Qasim B.Ibrahim 153 f.

Madelung: Imamism and MUtazilite, 1330-, Theologie; in: Le Shiism Imamite (1970)

(٢) – الخطط، ٤/ ١٦٩.

(٣) – الخطط، ٢/ ٣٥٢.

(٤) – قارن بطبقات المعتزلة ١١٠ وما بعدها، فضل الاعتزال ٣٦٦ وما بعدها، المعتزلة لزهدي جار الله، ص ٢١٨- ٢٢٠.

(٥) – العلم الشامخ للمقبلي، ١٠، ٤٧. المعتزلة لزهدي جار الله، ص ٢١٩.



«قال بشر بن المعتمر ومن قال بقوله: كان عليّ أفضل الناس بعد النبي (ص) وكان أبو بكر يليه في الفضل إلاّ أنّ قريشاً كانت أميل إلى أبي بكر منها إلى علي لأنّ علياً كان قد وتر منها وقتلها في غزوات محمد فكره أصحاب محمد أن يولّوا علياً فتختلف الكلمة، فولوا أبا بكر وكان دونه في الفضل غير أنّ تخلّفه عنه لم يكن يقصد به عن أن يكون مضطلعاً بالإمامة..»(١).

«... وتولى بشر بن المعتمر وأصحابه إدارة عثمان في السنين الست الأولى من خلافته (٦٤٤- ٦٥٦م) وتبرأوا منه فيها بعد ذلك للأحداث الّتي كانت منه، وتبرؤوا من طلحة والزبير، وشهدوا عليها بالفسق والضلال...»(٢).

ومعروف أنّ بشر بن المعتمر هو مؤسس مدرسة بغداد المعتزلية، ورأيه هذا في الصحابة والإمامة الّذي يورده الناشئ (...-٢٩٢هـ/ ...- ٩٠٤م) يرجح ناشر الكتاب أن يكون مأخوذاً من كتاب بشر في «الإمامة»(٣). ويتضح من مقارنة هذا الرأي الّذي يشبه الاتجاه الزيدي بآراء شيوخ مدرسة البصرة الأوائل في الصحابة والإمامة مدى ما أدخله شيخ المدرسة البغدادية على المذهب من تعديل. فأبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام يريان أن أبا بكر كان أفضل الناس بعد محمد. وقد دلّلوا على ذلك بتقديم أصحاب النبي له في الإمامة على سائر الناس(٤)... و«قالوا مثل ذلك في عمر أنه أفضل الناس بعد أبي بكر، وأنّ عثمان أفضل الناس بعد عمر في الوقت الّذي ولي إلى ست سنين من خلافته»(٥).

كانت «الصورة التاريخية» للأمة وإمامها هي الخلاف الرئيسي الأول بين

(١) - المسائل في الإمامة، للناشئ الأكبر، ص ٥٦.
(٢) - المسائل في الإمامة، ص ٥٧ - ٥٨.
(٣) - المسائل في الإمامة (القسم الألماني)، ص ٤٨٠.
(٤) - المسائل في الإمامة، ص ٥٢؛ فرق الشيعة، ص ١١.
(٥) - المسائل في الإمامة، ص ٥٢.



أتباع المدرستين، وقد أدّى ذلك إلى نتائج بعيدة الأثر على المعتزلة جميعاً، إذ إن موقف معتزلة بغداد هذا هو الذي قرّبهم من المأمون والشيعة. وجعل من الممكن دخولهم في إدارة الدولة. والمشاركة في «محنة» المحدثين وأهل الأثر[1].

ومن هذا المنطلق يمكن فهم قضية «خلق القرآن» الّتي كانت السبب المباشر لاضطهاد المخالفين. إنها قضية تتصل بصفة «كلام الله». ولا يعني هذا أنّ معتزلة البصرة لم يقولوا بخلق القرآن، بل يعني أن معتزلة بغداد هم الّذين تفلسفوا فوصلوا عبر فذلكة معينة وفهم معين لصفة «الكلام» إلى هذا القول الّذي صار مركزياً في مدرستهم ثم تبناه البصريون فيما بعد. ومقتضى هذا كله أن أصول المعتزلة الخمسة لم تنشأ دفعة واحدة بل جاء القول في المنـزلة بين المنـزلتين في مطلعها ثم تتالى ظهور الأصول الأخرى تبعاً للظروف وضرورات المنطق الداخلي للمذهب[2].

وقد دفع هذا بعض الباحثين إلى محاولة استخراج طابع عام لكل من المدرستين، فذهبوا إلى أنّ اعتزال البصرة كان نظرياً. بينما هو في بغداد عملي متأثر بالدولة قريب من السلطان، ويرى هؤلاء أنّ تأثّر الاعتزال بالفلسفة اليونانية كان أظهر في مدرسة بغداد منه في مدرسة البصرة لقوة حركة الترجمة في بغداد، ولأنّ بلاط الخلافة كان ملتقى رؤساء المسلمين ورؤساء المفكرين من أهل الديانات الأخرى. وقد أخذ البغداديون كثيراً من المسائل الّتي عرض لها البصريون فوسّعوا مدى بحثها واستفادوا مما نشر من آراء الفلاسفة فيها كمسألة تحديد الشيء. ومسألة الجوهر والعرض[3].

(١) - قارن بـ:
M.Watt: The Political Attitudes of the Mutazila in: JRAS 1963, pp. 38 ff.

(٢) - قارن بمقدمة Nyberg على الانتصار، ص ٥٠ - ٥٦.

(3) - Macdonald: Development of Muslim Theology, 59- 60.



هذه الدعوى هي موضع نظر، إذ إنّ كتب المعتزلة الأوائل، بصريين وبغداديين ضاعت، بحيث لا يمكن التحقق من سبق معتزلة بغداد إلى التفلسف كما زعم أصحاب الرأي السالف الذكر. لكن الّذي ينبغي تأكيده هنا هو أنّ أبا الهذيل العلاف - وهو بصريّ - هو أول من استعمل مصطلحات الفلاسفة ومفاهيمهم في منظومته الكلامية على ما تفيده المصادر المتاحة حتى الآن[1]. وفي هذه القضايا، قضايا الفلسفة الطبيعية الّتي يسميها المعتزلة «دقيق الكلام» تعاظم الخلاف بين المدرستين خصوصاً عند نهوض مدرسة بغداد فكرياً للمرة الثانية على يد أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (٣١٧ أو ٣١٩ هـ/ ٩٢٩ أو ٩٣١م)، والملطي (...- ٣٧٧هـ/ ...- ٩٨٧م) يؤكد أنّ المعتزلة «اختلفوا في الفروع»[2]، لكن أتباع المدرستين في أيامه كانوا على الرغم من ذلك «يكفّر بعضهم بعضاً في بعض ذلك...»[3]. وما يذكره الملطي المعاصر لأبي هاشم والباخلي يذكره البغدادي (...- ٤٢١هـ/ ...- ١٠٣٠م) الّذي جاء بعدهما بقليل[4].

ولا شك أنّ الخلاف الّذي يتعرض له هذان الأشعريان ليس الخلاف القديم بين المدرستين فقط بل هو الخلاف الّذي عاصراه أيضاً، خصوصاً أنّ الملطي يذكر في معرض حديثه أبا هاشم الّذي كان معاصراً له تقريباً.

***

كتاب أبي رشيد النيسابوري «المسائل في الخلاف..» يمثّل الموقف الّذي

قارن بأحمد أمين: ضحى الإسلام، ٣/ ١٥٩ - ١٦١؛ الجبائيان: ص ٥٢ - ٥٤.

(١) - دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٢٩؛ أبو الهذيل العلاف للغرابي، ص ٥٢ وما بعدها.

(٢) - التنبيه والرد، ص ٣٨.

(٣) - التنبيه، ص ٤٠.

(٤) - الفرق بين الفرق، ص ٥٢.



بلغه النقاش بين أعلام المعتزلة في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، فالمواقف القديمة تبدّلت، وصار معتزلة البصرة منذ أيّام الجبائي أكثر تشيّعاً من البغداديين، وإن ظلت آراؤهم السياسية مختلفة في التفاصيل، لذا فإنه إذا كانت القضية السياسية قد لعبت دوراً في النزاع بين ممثّلي المدرستين: الكعبي وأبي هاشم، فإنّ هذا الدور كان ثانوياً، فمنذ البدء يحدّد أبو رشيد غرضه من كتابه كله: «سألتم... أن أملي المسائل التي يقع فيها الخلاف بين شيخنا أبي هاشم، وبين البغداديين، وأن أتقصّى في إيراد الأدلة على من خالفه، وأنقض الشبه التي يتعلقون بها... «أما البصريون فقد حصروا هنا بأبي هاشم وقد أوضحنا فيما سبق أنهم كانوا جمهور المعتزلة أيام النيسابوري. وقد نصر النيسابوري آراء بصريين آخرين كالقاضي عبد الجبار، لكنّ أكثر الكتاب مشحون بأقوال أبي هاشم والردود على خصومه ومنهم أبوه. ومع أنّ النيسابوري عمّم فذكر «البغداديين» إلاّ أنه في الحقيقة اقتصر تقريباً على أبي القاسم البلخي، ولم يذكر من البغداديين إلاّ قلّة قليلة. ثم حدّد منذ البدء إطار دراسته للخلاف بين الشيخين الكبيرين فبدأ الكلام «في الجواهر» إشارة إلى أنه سينتقل بعد ذلك إلى الأعراض فيفعل الشيء نفسه.

أما فيما يتصل بالكعبي فقد اعتمد في الغالب على كتابه «عيون المسائل» في عرض آرائه. وعمد في أحيانٍ قليلة إلى الاستفادة من كتب أخرى له هي «المسائل الواردة في العجز»، و«إصلاح غلط ابن الراوندي»، و«الجدل»[1]. وقد أورد من الـ«عيون» اقتباسات طويلة في حوالي الأربعين موطناً، وهو أمر يعين على إعادة بناء كتاب «عيون المسائل» المهم.

(١) - قارن عن حياته وكتبه الأخرى، مقدمة فؤاد السيد على نشرته لـ«فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» ومقال فان أس عنه في الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية.



أما شيخه أبو هاشم فلم يذكر من كتبه غير ثلاثة، وهي «العسكريات»، و«الجامع الكبير»، و«الجامع الصغير». وهو يذكر آراء في أكثر الأحيان دونما إيراد للمصدر.

وطريقته أن يعمد إلى ذكر رأي البلخي في القضية ثم يردّ عليه برأي لأبي هاشم أوله، ويمتدّ به الحديث فيتناول أشخاصاً آخرين ومذاهب أخرى. وهو يظهر احتراماً ملحوظاً للكعبي ويسميه «شيخنا» لكنه يقسو على أتباعه وأنصاره في ردوده عليهم.

***

دراسة النيسابوري هي إذن دراسة لنهاية تطور الفلسفة الطبيعية المعتزلية في مدرستيها البصرية والبغدادية، ممثّلتين بزعيميهما أبي هاشم شيخه، والكعبي الّذي يسميه هو تقديراً وتجلّة «شيخنا».

تتركز فلسفة الطبيعة عند المعتزلة والأشاعرة، حول مصطلحي «الجوهر» و«العرض». وقد أدخلهما أبو الهذيل العلاّف (...-٢٣١هـ/ ...- ٨٤٥م) إلى نطاق المدرسة المعتزلية لكنه لم يخترعهما وعنده لا نجد أدلّة نظرية فلسفية بالمعنى الصحيح (في المسألة).

فأبو الهذيل أحياناً كأنما يعتبر القول بالجزء الّذي لا يتجزأ فرعاً للقول بالقدرة الإلهية. فإذا كان الله قادراً على كل شيء فهو يقدر على تفريق الجسم حتّى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط، أعني حتّى ينتهي إلى جزء لا ينقسم. وهو أحياناً يريد - تمشياً مع القاعدة الكبرى للإسلام - إثبات أنّ المخلوقات حادثة متناهية، وأنّ لها - خلافاً للخالق - كلاً وجميعاً وغاية ونهاية بحسب اصطلاح أبي الهذيل نفسه..[1].

(١) - مقدمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده على ترجمته لمقالي بينيس وبرتزل في «مذهب



هذا الفهم للجوهر الفرد ثم لقضايا الجوهر والعرض هو تطوّر لأفكار يونانية - هيللينية - هندية[1] وكان لا بد من انقضاء وقت طويل حتّى يتبين المتكلمون النتائج الخطيرة الّتي تترتب على هذا المذهب من الناحية العقيدية.

يبدأ أبو رشيد بالقضية الأولى من قضايا الخلاف في الجوهر بين البلخي وأبي هاشم، فيذكر أنّ البصريين يقولون أنّ الجواهر كلها جنس واحد، يعني أنها متماثلة، بينما يذهب أبو القاسم البلخي إلى أنها يجوز أن تكون متماثلة كما يجوز أن تكون مختلفة. ويقوده ذلك إلى التعرض لقضية الإدراك، إذ إنها هي الفيصل فيما يتصل بموضوع التماثل أو الاختلاف هنا. وهو يبدأ كعادته بإيراد أدلة أبي القاسم برأيه ثم يرد عليها من أقوال شيخه أو أقواله هو، خصائص الجوهر عنده أربع هي: الكون، التمييز، الوجود، وكونها كائنة في المحاذيات الّتي تحصل فيها. (ق ٤ ب). أما ما يؤثر في تماثلها فهو الصفة الذاتية أو المقتضاة عن صفة الذات (ق ٦أ)[2].

ثم ينتقل أبو رشيد إلى قضية هامة شغلت أوساط المعتزلة طويلاً منذ بدأ القول بأن للمعدوم وجوداً، فالجوهر عنده «يكون جوهراً في حال عدمه» وهو رأي أبي علي وأبي هاشم وأبي عبدالله البصري. أما أبو القاسم فيرى أن المعدوم لا يصح وصفه بأنه جوهر أو عرض[3] (ق ٦ ب - ٧أ). بعد

الذرة عند المسلمين».

(١) - «مذهب الذرة عند المسلمين» ص ١٤ وما بعدها، ص ١١٠ - ١٢١؛ فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية لجارديه وقنواتي (ت. الصالح وجبر) ١/ ١١١ - ١١٢.

(٢) - قارن بـ: مقالات الإسلاميين، ص ٣٤٠ وما بعدها، ص ٣٥٠.
M. Horten: Die Philosophie des Abu Rashid 9 - 12.

(٣) - قارن بدلالة الحائرين لموسى بن ميمون، ص ٢٠٨؛ المباحث الشرقية للرازي، ١/ ٢٢٨ - ٢٢٩؛ ١٧ - ١٢ Horten، نهاية الإقدام للشهرستاني ١٥٠ وما بعدها؛



هذا يحاول أبو رشيد في استطراد طويل جداً أن يثبت أن للمعدوم «ذاتية» ويمكن تسميته جوهراً، ودليله الرئيسي في هذا الصدد يستند إلى حقيقة كون المعدوم يجوز أن يسمّى «معلوماً». ومن قضية الوجود والعدم ينتقل إلى قضية «الخلاء» من خلال مسألة هي «أن الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما»، وقد قال أبو قاسم البلخي إنه ليس في العالم خلاء، بينما أوجب البصريون وعلى رأسهم أبو هاشم ذلك.[1]

وقد تفرعت عنده على هذه المسألة أخرى بكمون النار في الخشب، وهو ما أثبته هو وشيخه بينما نفاه أبو القاسم (ق ١٨ أ)، وتحول الهواء إلى ماء، وتحيّز الأجزاء الّتي لا تتجزأ، وجواز مفارقة الجوهر لغيره من الجواهر (ق ١ أ – ٢٠ ب) ثم تأتي مجموعة من المسائل الصغرى تتصل بطبيعة الجوهر وتحيزه، وانفراده، وخلوه من الصفات، وبقائه لعلة، وينتهي ذلك في ورقة ٤١ ب[2].

أما مسألة الجزء ووضعه في موضع الاتصال من الجزأين، فيورد أبو رشيد قولاً مهمّاً يعتبر أساساً في البحث الكلامي. يقول: «وإنما نورد هذه الدلالة لإفساد ذلك المذهب. والمذاهب تبنى على الأدلة، والأدلة لا تبنى على المذاهب» (ق ٤٢ ب).

وأخيراً يعرض أبو رشيد لقضية لا تعتبر من «دقيق الكلام» ولا من «الجواهر» لكنه يدمجها في قسم الجواهر من كتابه، إنها قضية شكل الأرض، وهل هي كروية أم لا؟ أما أبو علي الجبائي فيقول إنها مسطّحة بينما يميل

مسائل في الإمامة، ص ١١٦؛ مذهب الذرة، ص ٧٧– ٨٠.

(١) – قارن بدلالة الحائرين، ص ٢٠١؛ نهاية الاقدام، ص ٥١٣ – ٥١٤.

(٢) – قارن بالانتصار، ص ١٩، ٣٥ – ٣٧؛ مقالات الإسلاميين، ص ٣١١، ٣٩٢–٣٩٣؛ نهاية الاقدام، ص ٥١٠ وما بعدها؛ مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٢١ – ٢٩.



أبو هاشم إلى القول بكرويتها دون الجزم بذلك، في حين يؤكّد أبو القاسم الكعبي أنها كروية. ويحاول أبو رشيد أن يكون منصفاً بإيراد أدلة كل قول من هذه الأقوال ثم ينتهي إلى القول - تاركاً لنفسه شيئاً من الحرية لعدم جزم شيخه بالأمر - بأن الأرض مسطّحة[1].

يبدأ قسم الاعراض من «المسائل» في الخلاف «بين شيوخنا والبغداديين في سائر أبواب الاعراض ببسط لقضية الخلاف في السوادين وهل يجوز أن يكونا مختلفين؟ فبينما يوجب البصريون كونهما من جنس واحد يحيل الكعبي ذلك. وتتفرع

على هذه القضية مسائل فرعية كثيرة (ق ٤٧ ب - ٥١ أ)[2].

بعدها يتطرق الحديث إلى قضية بقاء الأعراض انطلاقاً من جواز بقاء الألوان وهنا يرى الكعبي أنّ اللون عرض والأعراض كلها لا تبقى فلذلك الألوان لا تبقى، بينما ذهب البصريون إلى جواز بقاء الاعراض.[3]

أما مسألة كون الحرارة «مقدورة» للعباد فتأتي بعد الانتهاء من مناقشة قضية بقاء الألوان والأعراض (ق ٥٥ أ) ويرتّب أبو رشيد عليها مسألة «خلافية» أخرى هي جواز توليد اللون للون (ق ٥٦ أ)[4].

ويتلو هذا كله «مسألة في الطبائع». إن أبا القاسم يرى أنّ للأجسام طبائع بها تتهيأ أن يفعل فيها وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته... وهكذا فإنّ كل

(١) - قارن بمروج الذهب للمسعودي، ١/ ٩٩ وما بعدها؛ في السماء والآثار العطرية لأرسطو، ص ٢٨٠ وما بعدها.

(٢) - قارن بالانتصار، ص ٢٨ وما بعدها.

(٣) - قارن بمقالات الإسلاميين، ص ٣٥٨- ٣٦٠؛ دلالة الحائرين، ص ٢٠٥ وما بعدها؛ مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٢٥ - ٢٧؛ الانتصار، ص ١٩ وما بعدها.

(٤) - قارن بـ: Horten: Die Philosophie ٩٢ f



الأجسام التي تظهر في العالم مكوّنة من الطبائع الأربع (ق ٥٧ ب)[1] وينفي البصريون ذلك نفياً باتاً لتنافيه مع قدرة الله المطلقة. ولأبي هاشم كتاب في النقض على أصحاب الطبائع استخدمه أبو رشيد هنا في الردّ على من يثبتونها (ق ٥٧ ب – ٦٨ب).

ويرى أبو القاسم أنّ الهواء حار رطب «كما يقوله الأوائل» أما البصريون وعلى رأسهم أبو هاشم فيرون أنه يابس لا رطوبة فيه[2].

أما فيما يتصل باللغة فإن ابتداءها على ما يراه أبو هاشم لا يكون إلاّ بالمواضعة، بينما أبو القاسم بالتوقيف في ذلك. ويجيز الجبائي الأمرين.[3]

وينكر أبو القاسم أن يكون الصدق من جنس الكذب بينما يصرّ أبو هاشم على ذلك[4].

ثم يدرس مسائل فرعية ويصل إلى «الكلام في الآلام والملاذ» (ق ٧٧ ب) فتشغله قضية «الجنس» من جديد ويذهب كما ذهب البصريون إلى أنّ الألم قد يكون من جنس اللذة، بينما يحيل الكعبي ذلك[5]. ويحدق الشيء

(١) – قارن بمقالات الإسلاميين ٣٢٨– ٣٢٩، ٣٣٨؛ الانتصار، ص ٢٢– ٢٣، ٥٣ – ٥٤، مذهب الذرة، ص ٣٠ وما بعدها، المسائل في الإمامة والكتاب الأوسط (القسم الألماني) ص ١٣٥– ١٣٧؛ Horten ١٠٠ ff.

(٢) – قارن بالمسائل في الإمامة والكتاب الأوسط، ص ١٢٣ – ١٢٤.

(٣) – قارن بـ:

L. Kop: Religions influences on Arabic Medieval Philogic in: St. ٦٠. / H. Loucel: L'origine du Langage; in Ar --Islamica ١٩٥٦٬٣٣ bica x 188–208 / 253 – 281

(٤) – قارن بالمسائل في الإمامة والكتاب الأوسط، ص ٢٠٧ – ٢٠٨؛ مقالات الإسلاميين، ص ٤٤٥، ٣٥١ – ٣٥٣.

(٥) – قارن بالمغني، ١٣/ ٢٦٢ وما بعدها؛ ومقالات الإسلاميين، ص ٣٥١؛ Horten ١٢٩–١٣٢.



نفسه فيما يتصل بجواز وجود الألم في الجماد. وتتفرع على هذه المسألة مسائل عدة كجواز فعل الألم لدفع الضرر عن المكلف[١] وما يتعلق بذلك من قضايا الإدراك (ق ٨٠ أ)[٢]. كإدراك اللذات أو الآلام أو الإحساس بها.[٣]

يقفز أبو رشيد بعد هذا قفزة غير متوقّعة عندما ينتقل فجأة إلى «الأكوان» فيعقد فصلاً من «الكلام على الأكوان» (ق ٨٣ أ) يبدؤه بمسألة في أنّ «الحركة من جنس السكون». تدخل هذه القضية عند أبي هاشم وتلميذه أبي رشيد والقاضي عبد الجبار ضمن نطاق «المعاني» التي يعتبرها هو ويعتبرانها هما تبعاً له من جنس واحد وإن بدت في الظاهر متضادّة. يتفرغ هذا عند أبي هاشم على نظريته في إنكار الطبائع التي سبق أن تعرض لها أبو رشيد بالذكر. وفي هذه المسألة بالذات يقف أبو علي الجبائي في الطرف المقابل موافقاً بذلك أبا القاسم في رأيه يرى أنّ الحركة مخالفة للسكون ومضادة له. وفي التدليل على رأي أبي هاشم ينفق أبو رشيد صفحات حتّى ورقة (٨٥ ب)[٤].

الحركة والسكون اعتبرهما أبو هاشم من الأكوان (٧٤ أ) فهل يجوز عليهما البقاء؟ يرى أبو هاشم أنّ بقاءهما جائز بينما يمنع أبو القاسم الكعبي ذلك. ويوافقه أبو علي الجبائي عندما يرى أنّ الحركات لا يجوز عليها البقاء[٥]. وكما لم يعرض أبو رشيد لتعريف ما يقصده بالحركة والسكون. وكذلك لم يهتم في المسألة التالية بتوضيح مفهومه للجسم بل اكتفى بإيضاح الخلاف بين أبي

(١) - قارن بالمغني، ١٣/ ٢٦٣ وما بعدها.

(٢) - قارن بالمغني ١٣/ ٢٣٦ وما بعدها، ٢٥٩ وما بعدها.

(٣) - المغني ١٣/ ٢٦٣ وما بعدها.

(٤) - قارن بمقالات الإسلاميين، ص ٣٢٧ - ٣٢٨؛ ١٣٤ - ١٣٢ Horten.

(٥) - أصول الدين للبغدادي، ص ٥٤ (١ أ)، قارن بمقالات الإسلاميين، ص ٣٥٠ وما بعدها. قارن بالمشكلة في مقالات الإسلاميين، ص ٣٥٨ - ٣٦٠؛ دلالة الحائرين، ص ٢٠٥ وما بعدها؛ مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٢٥ - ٢٧؛ ١٣٤ Horten



هاشم والكعبي في قضية حركة الجسم. إذ يرى أكثر البصريين أنّ الجسم إذا تحرك، تحرك باطنه وظاهره، بينما يرى البغداديون ومنهم أبو القاسم أن ما يتحرك من الجسم (كالحجر وغيره) وإنما هو صفحته العليا فقط(١).

الجسم يتحرك في مكان وفي لا مكان!(٢) فما هي ماهية أو مائية المكان؟ يرى البصريون أنّ المكان هو «ما اعتمد عليه الجسم الثقيل على وجه يقلّه، ويمنع اعتماده من توليد الهوى». بينما يرى أبو القاسم الّذي يصيّر النيسابوري على تسميته بشيخنا حتّى عندما يخالفه أنّ «المكان هو ما أحاط بغيره من جميع جوانبه»(٣) ويرى النيسابوري أن الخلاف هنا لفظيّ، لكنه مع ذلك يدلّل لرأي أبي هاشم ويرد على «شيخه» أبي القاسم في عدة صفحات (ق ٩٢ب – ٩٣ب).

وفي نطاق الحديث عن الحركة والأجسام يأتي الحديث عن «علّة سكون الأرض» وقد سبق للنيسابوري أن ناقش شكلها مع الجواهر وتوصل إلى أنها مسطّحة. هنا يتفق البصريون والبغداديون على أن الأرض ساكنة، لكنهم يختلفون في علة سكونها. أما الكعبي فيرى أنّ سكون الأرض يعود إلى وقوعها في نقطة المركز من الفلك «والفلك من سائر جهاتها مرتفع»، في حين يذهب أبو علي إلى أنّ الله يسكّنها حالاً بعد حال وهو أحد رأيين لأبي هاشم. أما رأيه الآخر فيتصل بفهمه الخاص لقضية الاعتماد»(٤). وللمرة

(١) – قارن بمقالات الاسلاميين، ص ٣١٩ وما بعدها؛ مذهب الذرة، ص ٢٣ وما بعدها، Horten ١٣٦.

(٢) – قارن بمقالات الإسلاميين، ص ٣٢٣.

(٣) – قارن بمذهب الذرة عند المسلمين، ص ٤٦ – ٤٨، ١٣٩ – Horten ١٣٨.

(٤) – قارن بمروج الذهب ١/ ١٠٣؛ ١٤٠ – Horten ١٣٩، في السماء والآثار لأرسطو، ص ٢٨٥ – ٢٩٣؛ مقالات الإسلاميين، ص ٣٢٦؛ اصول الدين للبغدادي، ص ٦٠ – ٦٢؛ الفصل ٥/ ٥٧ – ٥٨.



الأولى يختلف أبو رشيد مع شيخه أبي هاشم في مسألة فرعية يتعرض لها تتصل بالحركة والسكون (ق ٩٩ أ- ٩٩ب)، ثم يبدأ بعرض مسائل قصيرة فرعية تتصل بحركات الأجسام متبعاً طريقة واحدة تتلخص في المجيء برأي أبي القاسم الكعبي منقولاً عن كتابه «عيون المسائل» ثم الرد على هذا الرأي بإيجاز. ويبدو أن كتاب الكعبي كان واسعاً جداً ولذلك وردت فيه مسائل جزئية كثيرة مما يعتبره المتكلمون من «دقيق الكلام» إذ تأتي بعد قضايا الحركة قضايا تتصل بكثافة الأجرام والأشياء. أطول المسائل جميعاً في هذا القسم من «المسائل» هي مسألة «أنّ الحركة لا تولّد حركة أخرى... وأنّ السكون يولّد سكوناً»[1] ومسألة «أنّ الأكوان لا تدرك بشيء من الحواس»[2].

أما في الأوراق بين (١١٢أ) و(١٢٢ب) فيتعرض أبو رشيد لثلاث مسائل خلافية رئيسية بالدرس. المسألة الأولى هي مسألة تأليف الجسم أو الجرم. يتركز الخلاف في هذه المسألة بين رجال المدرستين على قضية كون التأليف مجرد المجاورة أو معنى زائداً عليها. إلى الرأي الأول يذهب الكعبي، بينما يعتنق النيسابوري الرأي الثاني دون أن يحدد رأي أبي هاشم في القضية[3] والمسألة الثانية تتعلق بالاعتماد وجوداً وعدماً. يرى الكعبي أنه إما حركة أو سكون في حين يريد النيسابوري إثباته[4].

وتتصل المسألة الثالثة بقضية الرطوبة واليبوسة في الأرض والهواء. ورأى النيسابوري أن الأرض والهواء رطبان في حين يرى الكعبي أن الأرض يابسة

---

(١) - مقالات الإسلاميين، ص ٤١٣ - ٤١٤.

(٢) - قارن بمقالات الإسلاميين، ص ٣٦١- ٣٦٣؛ شرح المواقف ٦/ ١٨٥ - ١٨٦.

(٣) - قارن بشرح المواقف ٢/ ١٤٦- ١٤٧.

(٤) - قارن بمقالات الإسلاميين ٣٢٤ - ٣٢٥؛ أصول الدين، ص ٤٦؛ الفرق بين الفرق، ص ١٢١.



والهواء رطب[1].

بعد هذه الفصول الطويلة في الاختلافات بين المدرستين في قضايا العالم الطبيعي، تبدأ فصول يمكن إطلاق اسم «مبحث الإنسان» عليها، يعالج الفصل الأول منها مسائل تتصلب بمعنى «الحياة» و«الموت» و«ماهية الإنسان»[2] أما الفصل الثاني - وهو مسهب جداً - فيعالج قضايا القدرة (ق ١٢٧أ - ١٥٥ ب)[3] وهي قضايا المتكلمين التقليدية التي عرفت فيها بعد بشكل جيد خلال الصراع مع الأشاعرة، مثل ماهية القدرة، وجواز وصف الإنسان بها، وهل هي قدرة على الفعل والترك، وهل هي قبل الفعل أو مقارنة له، وما معنى العجز، وهل هو معنى زائد أم لا؟ والنيسابوري ينهي دراسته لقضايا الخلاف في القدرة بهجوم قاس على الأخشيدية في شخص رجلهم المتكلم المعروف بالحدب، ويتطرف في ذلك حتى ليتهمه بالتهتك بل والنفاق في الدين لمداخلته لنصراني اسمه نصر بن هرون.

وما يقال عن الفصل الخامس بقضايا القدرة تمكين أن يقال عن فصل النيسابوري عن قضايا العلم[4] (١٥٥ب - ١٠٧ب)، فهو يعالج قضايا معروفة في أوساط المتكلمين والاختلافات فيها بين المعتزلة لفظية في أكثرها. والملاحظ في هذا الفصل بالذات بروز شخصية أبي رشيد بشكل أوضح وقلة

(١) - قارن بالسماء والآثار العلوية، ص ٩٥ وما بعدها، ٥٠- ٥٣؛ المسائل في الإمامة ص ١٢٣.

(٢) - قارن بمقالات الإسلاميين ٣٢٩-٣٣٣ و٣٣٣-٣٣٧؛ ١٥٢ -١٤٩ Horten

(٣) - انظر: ١٥٨ -١٥٣ Horten، وقارن بمسائل الإمامة ٩٢-٩٧؛ مقالات الإسلاميين ص ٣٢٩- ٣٤٣؛ الفرق بين الفرق ١١٨- ١١٩؛ الفصل ٣/ ٢٢ وما بعدها؛ الانتصار، ص ٢٠ وما بعدها.

(٤) - انظر: ٢٠٦ -١٦٠ Horten، وقارن بمقالات الإسلاميين ص ١٨٧- ١٨٩، ٣٩٣، ٤٩٢-٤٩٧؛ نهاية الاقدام ١٧٠- ٢١٥؛ مسائل في الإمامة ١٠٩- ١١٢؛ أصول الدين ٣١.

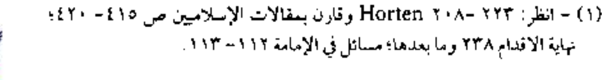


رجوعه إلى آراء أبي هاشم، وهناك بعض المسائل الّتي تتسم بطابع الطرافة، أبرزها مسألة أنّ «التقليد ليس علماً» وأنّ «المعرفة بالله توحيد»، وأنّ «العلم بأنّ الله تعالى قديم هو أصل للعلم بأنه خالق للأشياء». ثم تأتي قضية النظر والدليل والاستدلال بوصفه النظر المؤدى إلى المعرفة. وهذه المسائل الأخيرة من أطرف ما ورد في الكتاب كله.

وتستأثر «الإرادة» بالجزء الأخير من الكتاب بأكمله، وليس في هذا الجزء جديد يستحق الذكر غير ما يتصل بـ«صلة الشهوة» بـ«الإدراك»(١).

***

كتاب أبي رشيد النيسابوري إذن هو دراسة للاختلافات بين مدرستي الاعتزال البصرية والبغدادية في مسائل الطبيعة والإنسان. ولا شك أنه كانت هناك خلافات كثيرة في المسائل السياسية والفقهية والدينية المحضة بين المدرستين لكن النيسابوري شاء هنا أن يتعرض لنواحي الطبيعة والإنسان في فكر رجال المدرستين، وربما حكم اختياره هذا طبيعة المصادر الّتي توافرت لديه، إذ يبدو أنه عمد في كتابه إلى انتزاع مسائله كلها من كتاب خصمه أبي القاسم الكعبي «عيون المسائل»، ويبدو من ناحية أخرى أنّ أبا القاسم لم يعرض للنواحي السياسية والدينية المحضة بالدراسة في كتابه. بعد هذا كان الأمر بالنسبة لأبي رشيد سهلاً فقد استخدم مواد كتابه «ديوان الأصول» الّذي تحدثنا عنه.


(١) - انظر: ٢٢٣ -٢٠٨ Horten وقارن بمقالات الإسلاميين ص ٤١٥- ٤٢٠؛ نهاية الاقدام ٢٣٨ وما بعدها؛ مسائل في الإمامة ١١٢ - ١١٣.



موقف المعتزلة من الخلافة العباسية

أولاً: حقبة الثورة على بني العباس

في المقال الّذي كتبه المستشرق الأستاذ الدكتور نيبرج عن المعتزلة في دائرة المعارف الإسلامية عرض لعلاقتهم بالحركة العباسية في أواخر الدولة الأموية، وذهب إلى «أنه خلال الفترة الأخيرة للدولة الأموية كان «واصل» وأتباعه يعملون بنشاط في خدمة القضية العباسية، وأن مذهب «واصل» ومذهب المعتزلة الأوائل كان هو المذهب الكلامي الرسمي للحركة العباسية»[١].

ورغم الخطأ الكبير والكلي في هذا التقييم، فإنه هو الاعتقاد الشائع في كل الدراسات الّتي تشير إلى هذه القضية حتّى الآن، ونحن نقول: إن هذا التقييم خاطئ كلية، لأن المعتزلة لم يكونوا يعترفون بأن هناك ما يسمى «بالحركة العباسية»، ولم يكونوا يرون أن «للعباسيين» حقاً يورث في الخلافة والإمامة، لأنهم ضد الميراث والتوارث في هذا المنصب، كما أنهم لم يعترفوا في يوم من الأيام بأن هناك إماماً عباسياً تتم له الدعوة كي يخلف في الحكم بني مروان، بل على العكس من ذلك، فعندما ظهرت دعوة «العباسيين» ووثبوا إلى الحكم اعتبر المعتزلة ذلك اغتصاباً للسلطة منهم، إذ كانت العدة تعدّ والأمور تهيأ ليتم نقل السلطة من الدولة الأموية الملكية إلى خلافة شوروية يتولاها إمام

(١) – د. نيبرج، دائرة المعارف الإسلامية، مادة «المعتزلة».



معتزلي، دعا له المعتزلة، وعقدوا له البيعة، وبايعه فيمن بايع خلفاء العباسيين الأوّل: أبو العباس السفاح وأبو جعفر المنصور، وهذا الخليفة المعتزلي الّذي تمت بيعته بمكة عندما اضطرب أمر الدولة الأموية هم: محمد بن عبد الله بن الحسن المعروف بالنفس الزكية (٧١٢- ٧٦٢م)، وكان المعتزلة يطمحون لإعادة الأمر والحكم إلى الشورى بين المسلمين، وكانوا قد أعدوا البيعة لإمام منهم، ومن ثم فإنهم لم يكونوا عاملين في خدمة القضية العباسية بحالٍ من الأحوال. وذلك هو الّذي يفسر ثورتهم، بل ثوراتهم ضد العباسيين الأوّل، وما ظلوا يتعرضون له من السجن والاضطهاد حتّى بدأ عصر المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ/ ٨١٣-٨٣٣م).

أما تفصيل هذه الحقيقة الهامة، والوقائع الّتي تكون لبنات بنائها فإنها تتجلى لنا من خلال هذه النقاط:

أولاً: إن دعوى العباسيين في الخلافة ترتكز إلى أن محمد بن الحنفية (٢١- ٨٠هـ/ ٦٤٢- ٧٠٠م) قد أوصى بالخلافة إلى ابنه أبي هاشم (٩٩هـ/ ٧١٧م) وأن أبا هاشم أوصى بها إلى علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب (٤٠- ١١٨هـ/ ٦٦٠- ٧٣٦م) وأن علياً بن عبد الله بن العباس أوصى بها إلى ابنه محمد بن علي (٦٢- ١٢٥هـ/ ٦٨١- ٧٤٢م) وأن محمداً الّذي يلقب بأبي الخلفاء، أوصى بها إلى ابنه إبراهيم (٨٢- ١٣١هـ/ ٧٠١- ٧٤٨م) الّذي كان أول من لقب من هذه السلسلة بلقب الإمام، واشتهر به وأن إبراهيم الإمام، أوصى بها، عندما ساقته جنود مروان بن محمد للموت، إلى أخيه أبي العباس عبد الله بن محمد بن الحارثية (السفاح) (١٠٤- ١٣٦هـ/ ٧٢٢- ٧٥٤م) وهو أول من ظهر وعقدت له البيعة، ثم عهد بها إلى أخيه أبي جعفر المنصور عبد الله بن محمد بن علي (٩٥- ١٥٨هـ/ ٧١٤- ٧٧٥م) الّذي عهد بها إلى ابنه المهدي (١٢٧- ١٦٩هـ/ ٧٤٤- ٧٨٥م) وهكذا دخل الأمر في بني العباس[1].

(١) - مروج الذهب، ج٢، ص ١٨٨.



تلك رواية العباسيين، وفرقتهم «الراوندية» والسلسلة الّتي أفضت بالإمامة إليهم دون بني الإمام علي بن أبي طالب وغيرهم من الهاشميين.. ونحن نلاحظ أن هذا المنطق مرفوض بمقاييس المعتزلة الفكرية، فليس هناك في هذه السلسلة، قبل السفاح، من يعترف المعتزلة له بحق في هذا الأمر، لأن أحداً من هؤلاء لم يحدث له اختيار وبيعة وعقد، وهو الطريق الوحيد للإمامة عند المعتزلة.. كما أن فكرة أن يوصي واحد إلى ولده، أو أخيه، أو أن يوصي بها لأي من الناس، هي فكرة مرفوضة من المعتزلة، لأنه هي فكرة الشيعة الإمامية في عقيدة «التفويض» الّتي هدمتها المعتزلة بمذهبها في الاختيار والعقد والبيعة كطريق مفرد لتنصيب الإمام؟ ولا يمكننا أن نفترض هذه الوصية نوعاً من ولاية العهد، وعقد الإمام بالإمامة لمن بعده، وأن تعلل عدم إشهار العهد واستكماله بالبيعة بظروف السرية الّتي سادت على عهد الاضطهاد الأموي، لأن أول هذه السلسلة العباسية، وهو محمد بن الحنفية، لم يكن إماماً اختاره الناس وعقدوا له البيعة، وهو عند المعتزلة، مثله مثل ابنه أبي هاشم لا يعدو أن يكون علماً من أعلام آل محمد، الّذين قالوا بالعدل والتوحيد، وتتلمذ عليهم المعتزلة، وأخذوا عنهم الأصول، ونظروا إليهم نظرة الحب والتقدير والإجلال، فلم يكونوا أئمة في الحكم والسياسة حتّى تكون لهم الوصية فيها والعهد بها إلى من يتلقاها عنهم بعد المهات.

إذن، فهذه «الشرعية» العباسية مرفوضة من المعتزلة بحكم الفكر الّذي قام عليه مذهبهم في الإمامة وإمارة المؤمنين.

ثانياً: إن المعتزلة لا ينكرون علاقة محمد بن علي بن عبدالله بن العباس بأبي هاشم، فهم يقولون أن أباه أرسله إلى أبي هاشم فتتلمذ عليه، وأخذ عنه العلم «ومكث عنده إلى أن فارق الحياة...»[1]. وكما كان محمد بن علي تلميذاً

(١) - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢١٣٠.



لأبي هاشم كذلك كان واصل بن عطاء تلميذاً لأبي هاشم، فرأس السلسلة العباسية هذا كان زميلاً لواصل في التلمذة على أبي هاشم، وينكر المعتزلة أن يكون هناك ما هو أكثر من التلمذة في العلم، خصوصاً وهم لا يعترفون «لإمامهم» أبي هاشم بما هو أكثر من «الإمامة» في العدل والتوحيد.. ولم يدعوا له إمامة في الحكم والسياسة على ما هو معروف في هذا المبحث.

ثالثاً: إن مصادر التاريخ تؤكد على أن سنة ١٠٠ هـ/ ٧١٨م كانت السنة التي شهدت بدء الدعوة العباسية، إذ فيها وجه محمد بن علي بن عبدالله بن العباس الرسل والدعاة[1]. وهذه السنة هي التالية لوفاة أبي هاشم سنة ٩٩ هـ/ ٧١٧م. ولكن وضع محمد بن علي في هذه الحركة وذلك النشاط لا يمكن أن يكون وضع «الإمام» بمقاييس المعتزلة، لما قدمنا من أسباب ولسبب آخر هو أن الحاكم الأموي الذي كان يحكم يومئذ كان إماماً عند المعتزلة، وبمقاييسها، قالوا بإمامته وتولوه، وهو عمر بن عبد العزيز (٦١ - ١٠١هـ/ ٦٨١ - ٧٢٠م) كما سبق أن قلنا، فلو كان محمد بن علي إماماً، على رأي المعتزلة، لكانوا قد اعترفوا بإمامين، أحدهما علني، وهو عمر بن عبد العزيز، والآخر سري، وهو محمد بن علي، وهذا مناقض لمذهبهم في وحدة الإمام.

رابعاً: إن المعتزلة بايعت زيد بن علي سنة ١٢٢ هـ/ ٧٣٩م بالإمامة، وتولته واعترفت به إماماً. ثم بايعت ابنه يحيى بن زيد سنة ١٢٥ هـ/ ٧٤٢م وتولته واعترفت به إماماً، ثم بايعت يزيد بن الوليد سنة ١٢٧ هـ/ ٧٤٤م، وتولته واعترفت به إماماً. وذلك ينفي اعترافهم بإمام عباسي، بل وحتى وجود تلك السلسلة العباسية التي اخترعها العباسيون واصطنعت الراوندية لها دعوى الوصية بالإمامة، لأن هذه السلسلة العباسية، لو اعترف بها المعتزلة وبإمامة

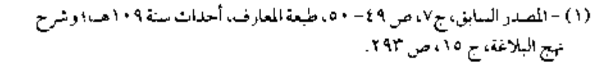
(١) - تاريخ الطبري، ج٦، ص ٥٦٢، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٠٠ هـ.



أصحابها لكانت هناك سلسلتان متوازيتان للأئمة، سلسلة بني العباس، والأخرى الّتي انتظم فيها زيد بن علي، وابنه يحيى، ويزيد بن الوليد.. وذلك كما قلنا، ضد مذهب المعتزلة في وحدة الإمام.

خامساً: إن الدعوة الّتي كانت تناهض الدولة الأموية، باسم الهاشميين، كانت حتّى انهيار الدولة الأموية سنة ١٣٢ هـ/ ٧٤٩م تتم باسم «آل محمد» لا باسم العلويين، أو العباسيين، ولقد كان رؤوس هذه الدعوة مستورين، أما قادتها العلنيون فكان أحدهما يسمى «وزير آل محمد» وهو أبو سلمة حفص بن سليمان، مولى السبيع، والثاني كان يدعى «أمين آل محمد» وهو أبو مسلم الخراساني. وكانت الدعوة تتم لحساب «الرضى من آل محمد». ومن ثم فإن الحديث عن أئمة علويين أو أئمة عباسيين في تلك الفترة هو دعاوى اخترعت بعد ذلك لتبرير استئثار العباسيين بالحكم، ولتبرير معارضة العلويين لهذا الانتشار. وإن كان نفي وجود «أئمة» للطرفين أو لأحدهما لا يعني نفي وجود مطامع وآمال ومساعي من كلا الجانبين لجني ثمار النجاح الّذي يمكن أن تحققه المعارضة للأمويين والثورة عليهم. ولا ينفي كذلك وجود بلاد يغلب عليها حب بني فاطمة وأخرى سعى إليها دعاة بني العباس[1].

سادساً: إن المعتزلة عندما اضطرب أمر الدولة الأموية، وبعد انقضاء عهد ثورتهم سنة ١٢٧ هـ/ ٧٤٤م بموت يزيد بن الوليد، سعوا إلى تدبير أمر الإمامة كي تعود الشورى بين المسلمين، وأخذوا يجمعون الكلمة حول إمام منهم، وهو في ذات الوقت من آل محمد، وكان قد سبق واشترك في ثورة زيد بن علي سنة ١٢٢ هـ/ ٧٣٩م وقاتل فيها، ثم خلف يحيى بن زيد في قيادة الثورة بعد


(١) - المصدر السابق، ج٧، ص ٤٩ - ٥٠، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٠٩هـ؛ وشرح نهج البلاغة، ج ١٥، ص ٢٩٣.



مقتله سنة ١٢٥ هـ/ ٧٤٢م. وهذا الإمام هو محمد بن عبدالله بن الحسن الّذي كان هو وأخوته وأبوه وأعمامه معتزلة، أخذوا الاعتزال عن واصل بن عطاء بالمدينة مع زيد بن علي، وكونوا التيار الثوري في آل البيت، كما سبقت إشارتنا من قبل. ولقد سعت المعتزلة لاقناع الشيعة الإمامية، الّتي كان يتزعمها جعفر الصادق، بالبيعة لمحمد بن عبد الله ودعوا جعفراً وعدداً من شيعته إلى اجتماع تحدث فيه عمرو بن عبيد عن اضطراب أمر أهل الشام، وضرب الله بعضهم ببعض وتشتت أمرهم، ثم قال: إنا قد نظرنا، فوجدنا رجلاً له دين وعقل، ومروءة ومعدن للخلافة، وهو محمد بن عبد الله بن الحسن، فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه، ثم نظهر أمرنا معه، وندعو الناس إليه، فمن بايعه كنا معه وكان معنا، ومن اعتزلنا كففنا عنه، ومن نصب لنا جاهدناه ونصبنا له على بغيه، ونرده إلى الحق وأهله.. ثم وجه حديثه لجعفر الصادق، فقال: وقد أحببنا أن نعرض عليك، فإنه لا غناء لنا عن مثلك، لفضلك، وكثرة شيعتك[1]. ولكن جعفر الصادق أبى، لأنه كان يعارض الخروج والقتال والثورة، ويرى الصبر على بني أمية «وأن لا يخرج واحد من أهل البيت حتّى يأذن الله بزوال ملكهم»[2]. ولأنه كان يعارض مبدأ الشورى والبيعة، ويقول بالوصية والنص.. ولم يكن محمد بن عبدالله بن الحسن مكتوباً في الكتاب الّذي زعموا أنه نزل من السماء بالأئمة الاثني عشرية؟.. فعندما سأل عبد الملك بن أعين جعفر الصادق قائلاً: «إن الزيدية والمعتزلة قد طافوا بمحمد بن عبدالله... فهل له سلطان؟ قال جعفر: والله إن عندي لكتابين فيهما تسمية لكل نبي وكل ملك يملك الأرض، لا والله ما محمد بن عبدالله في واحد منهما[3].

(١) - نظرية الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية، ص ٣٦٦ - ٣٦٧. والمرجع ينقل عن: المظفري في كتابه: الإمام الصادق، ج١، ص ٢٣٢.

(٢) - الملل والنحل، ج٢، ص ٨٥.

(٣) - الكافي، ج١، ص ٢٤٢.



فالمعتزلة، إذن، قد رشحوا النفس الزكية إماماً، وسعوا إلى جمع الكلمة عليه، وعقد البيعة له، وطلبوا ذلك حتّى من التيار الشيعي الّذي وقف عند حدود الإمامة الدينية والروحية، طلباً لنفوذه وتأييده.. ولكن هذا التيار رفض البيعة للنفس الزكية.

سابعاً: إن هناك حقائق لا تقبل التشكيك على أن المعتزلة مضوا في أمر البيعة للنفس الزكية، وأنهم عقدوا له البيعة، وعقدها له كذلك - فيمن عقدها - الزيدية، وكذلك العباسيون، ومن ثم فإن الحديث عن «أئمة» عباسيين كانت تتسلسل فيهم وعنهم الإمامة في تلك الفترة هو أمر مرفوض، والمقولة الصادقة الوحيدة هو أن التدبير والإعداد كان قد تم، بقيادة المعتزلة، كي ينقضي بانهيار الدولة الأموية نظام الملك ووراثة الحكم، وتعود الخلافة شورى يبايع بها الناس من يختارون، وأن الأمر قد استقر على تنصيب محمد بن عبدالله بن الحسن إماماً على المسلمين.

أما الحقائق الّتي تشهد بصدق هذه المقولة فمن أهمها:

أ- إن السفّاح والمنصور اللذين وليا الأمر في بداية الدولة العباسية، كانا عضوين في تنظيم المعتزلة.. وبعبارة القاضي عبد الجبار: فإن «السفاح والمنصور كانا على هذا المذهب»[1].. ويؤكد ذلك قول عمرو بن عبيد للمنصور، بعد أن انشق العباسيون على المعتزلة ووثبوا على السلطة واستأثروا بها، قوله للمنصور: «... قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا؟»[2]. وكذلك صحبة المنصور لواصل بن عطاء، وحديثه بحديث أهل العدل والتوحيد، والإعراب عن شوقه لانتصار المعتزلة... فلقد رووا أن المنصور ذهب إلى واصل بن عطاء، فحدثه أنه قد سمع أبياتاً لسليمان بن

(١) - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢١٣.

(٢) - المصدر السابق، ص ٢٣٣.



يزيد العدوي - وكان معتزلياً يلثغ لثغة واصل في الراء -[١]، وأنه يود سماعها منه، فذهبا إلى منزل سليمان بن يزيد فأنشدهما أبياته:

حتّى متى لا نرى عدلاً نسر به ولا نرى لدعاة الحق أعوانا

مستمسكين بحق قائلين بـه إذا تلون أهل الجور ألوانـا

يا للرجل لـداء لا دواء لـه وقائد هو أعمى قاد عميانا

فقال أبو جعفر: وددت أني رأيت يوم عدل ثم متّ[٢].

فوجود السفاح والمنصور عضوين في تنظيم المعتزلة يستتبع، استنتاجاً، أن يشتركا في البيعة للإمام الّذي عقدت له المعتزلة.

ب- إن أمر بيعة العباسيين، ضمن المعتزلة لمحمد بن عبدالله لا تقف عند الاستنتاج، ذلك أن الطبري يذكر أن محمد بن عبدالله وكان يذكر دائماً «أن أبا جعفر (المنصور) ممن بايع له، ليلة تشاور بنو هاشم، فيمن يعقدون له الخلافة، حين اضطرب أمر بني مروان مع سائر المعتزلة الّذين كانوا معهم هناك».. وأن ذلك كان من أسباب زيادة همه باختفاء محمد بن عبدالله، لأن له في عنق المنصور بيعة تجعله صاحب الحق الشرعي دون المنصور..[٣]

فمحمد بن عبدالله يؤكد اشتراك العباسيين، والمنصور بالذات، في البيعة له، مع المعتزلة وغيرهم..

ج- وغير قول محمد بن عبدالله يروي الطبري عن أحد رواته، وهو صالح صاحب المصلي، قوله: «... فكان شدة هرب محمد بن أبي جعفر: أن أبا جعفر كان عقد له بمكة في أناس من المعتزلة...»[٤].

---

(١) - الحيوان، ج٦، ص ١٩١.
(٢) - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.
(٣) - تاريخ الطبري، ج٧، ص ٥١٧، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٤ هـ.
(٤) - المصدر السابق، ج٧، ص ٥٢٤، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٤ هـ.



د- وعثمان بن خالد، تلميذ واصل، وأحد أعلام المعتزلة، وكبار التجار فيها، يواجه المنصور بهذه الحقيقة بعد مقتل محمد بن عبدالله بقليل - ويؤكد له أن خلافته غير شرعية، وأن الإمام هو محمد بن عبدالله، وأن له في عنق المنصور بيعة عقدها له مع المعتزلة بمكة. فالطبري يروي عن محمد بن عروة بن هشام بن عروة، قوله: «إني لعند أبي جعفر، إذ أتي فقيل له: هذا عثمان بن خالد قد دخل به. فلما رآه أبو جعفر قال: أين المال الّذي عندك؟ قال: دفعته لأمير المؤمنين رحمه الله. قال: ومن أمير المؤمنين؟ قال: محمد بن عبدالله. قال: أبايعته؟ قال: نعم، كما بايعته..».

وفي رواية محمد بن عثمان بن خالد - الّذي اعتقل مع والده، وشهد هذا الحوار، يذكر أن المنصور أقبل على أبيه عثمان بن خالد فقال له: «هيا يا عثمان، أنت الخارج على أمير المؤمنين، والمعين عليه؟. فقال عثمان بن خالد: بايعت أنا وأنت رجلاً بمكة، فوفيت ببيعتي، وغدرت ببيعتك. قال: فأمر به فضربت عنقه»[1].

هـ- وإلى هذه البيعة استند مالك بن أنس في فتواه بأحقية محمد بن عبدالله في الخلافة شرعاً «بمقتضى العهد الّذي كان بينه وبين العباسيين»[2]. ودعوته الناس إلى الثورة معه ضد أبي جعفر وإبراء ذمتهم من البيعة لبني العباس لأن يمين هذه البيعة كان يمين إكراه. فالبيعة إذن قد تمت للنفس الزكية لا لبني العباس.

ثامناً: لكن، إذا كان الأمر كذلك.. فكيف وثب العباسيون على السلطة، فأزاحوا النفس الزكية، وانشقوا على المعتزلة، واستأثروا بالخلافة وساروا

(١) - المصدر السابق، ج٧، ص ٦٠٧ - ٦٠٨، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.

(٢) - السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات، ص ١٩٣؛ ونظرية الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية، ص ٣٨٢.



فيها على سيرة بني أمية في وراثتها ملكاً عضوداً بعد أن أرادتها المعتزلة خلافة شورية كما كان حالها على عهد الخلفاء الراشدين؟

حتّى تتضح لنا الحقائق الّتي تجيب على هذا السؤال، لا بد أن نتنبه إلى أن الحركة الّتي كانت تسلك سبيل الثورة لتغيير السلطة وقلب الدولة الأموية كانت قاعدتها العريضة، وكذلك قيادتها تشهد وجود تيارين:

أحدهما: تيار شعوبي، ينطلق في عدائه للدولة الأموية - إلى جانب رفضه لمظالمها- من منطلق العداء لعصبيتها العربية الّتي بلغت حد التعصب، ولقد تصاعد به هذا الموقف من العداء للعصبية العربية إلى العداء للعرب كجنس، وكذلك العداء للإسلام كدين عربي، بواسطة أصحاب العقائد المانوية والمجوسية الّذين أظهروا الإسلام وأخذوا يكيدون له في الخفاء.. وكانت فارس، وخاصة خراسان، موطن هذا التيار الشعوبي في حركة الثورة والتغيير، كما كان قائده هو أبو مسلم الخراساني (١٣٧هـ/ ٧٥٤م) «أمين آل محمد».

ولقد كانت المواريث السياسية لهذا التيار تجعله يميل إلى مبدأ توارث الحكم، لأنه ابن للحضارة الفارسية، عاش في ظل فلسفة الملك الكسروي، وإذا كان الإسلام لم يمح من فكر الصحابي سلمان الفارسي آثار هذا الميراث، فانطلق منه إلى ما رأى من جعلها في بيت محمد، يتولاها علي بن أبي طالب، الّذي هو من معدنه. إذا كان ذلك أمر الصحابي سلمان - كما سبقت إشارتنا - فإن سلطان هذا الميراث الملكي على العامة وقائدهم أبي مسلم الخراساني غير غريب.

وثانيهما: تيار يرفض الشعوبية، ويرى في العروبة حضارة تجمع كل الّذين أصبحوا يستظلون بها، بصرف النظر عن أصولهم العرقية ومواريثهم الحضارية وكان المعتزلة في هذا التيار، بل على رأسه كما أن فكرهم في الشورى



ومذهبهم في الإمامة بالاختيار يجعلهم ضد الميراث الفارسي في توارث الملك والسلطان.

ولما كان أبو مسلم الخراساني «أمين آل محمد» ممثلاً للتيار الشعوبي في حركة التغيير فإننا نستطيع أن نفهم خلافه، بل وتدبيره اغتيال أبي سلمة حفص بن سليمان الهمداني الخلال (المقتول سنة ١٣٢ هـ سنة ٧٥٠م) «وزير آل محمد» والذي كان عربياً ينتسب إلى همدان، وهم عرب قحطانيون.[١]

ومن ثم – وهو الأهم – أن نفهم لما كان أبو سلمة يرى أن يصير الأمر إلى الإمام الذي بايعته المعتزلة محمد بن عبدالله بن الحسن، بكل ما يمثله ذلك من رفض للشعوبية ونصرة للشورى، بينما اختار أبو مسلم الخراساني أن تكون إلا مرة لأبي العباس السفاح، بكل ما مثله ذلك من الازدهار الفكر الشعوبي وتغيير أشخاص الأسرة الأموية بسيطرة الفرس على بلاط العباسيين ومقدرات الدولة في سنواتها الأولى.

فنحن، إذن، أمام تيارين مختلفين في إطار حركة التغيير، أحدهما شعوبي ملكي، والآخر قومي شوروي.

أما كيف التقى التيار الشعوبي الخراساني بالعناصر العباسية في حركة الهاشميين، فإننا نعتقد أن العباسيين كانت لهم آمال في الاستئثار بالسلطة، وأن حظهم من الشرعية التي تكتسب بالقرب من الرسول لم يكن كحظ العلويين أبناء فاطمة عليها السلام، وأنهم كانوا يبحثون لهم عن أنصار يرتكزون عليهم في الوثوب إلى السلطة، خصوصاً بعد أن تمت البيعة لعلوي هو محمد بن عبدالله بن الحسن، فكان التيار الشعوبي الملكي هو المتناقض

(١) – ابن الأثير الجزري، عز الدين، اللباب في تهذيب الأنساب، ج٣، ص ٣٩١، طبعة دار صادر، بيروت.



فكرياً وقومياً مع التيار الّذي بايع للنفس الزكية، فاتجه العباسيون إلى هذا التيار.. وفي الرسالة الّتي كتبها محمد بن علي بن عبدالله بن العباس، الّذي استهل دعوة العباسيين إلى دعاته ونقبائه دليل على هذا الّذي نقول: فهو قد استعرض المدن والأقاليم فلم يجد موطناً للدعوة العباسية يمكن أن تقبل فيه وتكتسب الأنصار سوى خراسان. فالكوفة: شيعة علي وولده؛ والبصرة: تدين بجميع الفرق ولا يعينون أحداً؛ والجزيرة: غلبت عليها الخوارج؛ والشام: يدينون بطاعة الأمويين؛ ومكة والمدينة: أغلب أهلها على الولاء لذكرى أبي بكر وعمر ثم خلص إلى قوله لدعاته: «..ولكن عليكم بخراسان»[1].

وفي أهل خراسان هؤلاء، خاصة تيار أبي مسلم الخراساني، كان الفكر الشعوبي الطاقة المحركة في ثورتهم ضد بني أمية، فقحطبة بن شبيب، أحد قواد أبي مسلم، يخطب في جنده سنة ١٣٠ هـ/ ٧٤٧م، فيقول: «يا أهل خراسان: هذه البلاد كانت لآبائكم الأولين، وكانوا ينصرون على عدوهم لعدلهم وحسن تدبيرهم، حتّى بدلوا وظلموا، فسخط الله عليهم، فانتزع سلطانهم، وسلط عليهم أذل أمة كانت في الأرض عندهم، فغلبوهم على بلادهم، واستنكحوا نساءهم، واسترقوا أولادهم، فكانوا بذلك يحكمون بالعدل ويوفون بالعهد وينصرون المظلوم، ثم بدلوا وغيروا وجاروا في الحكم، وأخافوا أهل البر والتقوى من عترة رسول الله، فسلطكم عليهم لينتقم منهم بكم، ليكونوا أشد عقوبة، لأنكم ظلمتموهم بالثار»[2].

فهذا الفكر الشعوبي الملكي يقدم هنا فلسفة غريبة لأسباب الفتح والصراعات الّتي أدت إليها الفتوحات، فالفتح العربي وإذلال العرب

(١) - شرح نهج البلاغة، ج ١٥، ص ٢٩٣.
(٢) - تاريخ الطبري، ج ٩، ص ١٠٦.



للفرس كان عدلاً، لأنه عقاب للفرس على جورهم وظلمهم. وانتصار الشعوبية الفارسية على العرب وإذلالهم هو عدل، لأنه انتقام من جور بني أمية، وحرمان آل الرسول من حقهم في الملك. وسيكون الانتقام الشعوبي أشد لأنه، إلى جانب أسبابه تلك، فهو انتقام من فتح العرب وإذلالهم للفارسيين؟

هذا هو منطق حركة أبي مسلم الخراساني، الّتي وضع العباسيون آمالهم فيها، كي يجدوا لقدمهم مكاناً في الصراع على السلطة والسلطان.. ولذلك نراهم يلتقون مع هذا التطرف الشعوبي في العداء للعرب، فيكتب إلى أبي مسلم الخراساني سنة ١٣٢ هـ يوصيه باستئصال العنصر العربي من خراسان، ويقول له: «إن استطعت ألا تدع بخراسان أحداً يتكلم بالعربية إلا وقتلته فافعل، وأيما غلام بلغ خمسة أشبار تتهمه، فاقتله، وعليك بمضر، فإنهم العدو القريب الدار، فابد خضراءهم، ولا تدع على الأرض منهم ديارا؟»[1].

ولما وقعت هذه الرسالة في يد مروان بن محمد، ساق إبراهيم الإمام إلى الموت بسببها، أوصى إبراهيم - كما قيل - بالأمر إلى أخيه أبي العباس السفاح[2]، رغم أن السفاح كانت في عنقه بيعة لمحمد بن عبدالله ابن الحسن.

هكذا وجد التيار الشعوبي، الّذي قاده بخراسان: أبو مسلم الخراساني، وجد لنفسه قيادة من آل محمد، في صورة الفريق العباسي الهاشمي.. وبدأت مهمة استبدال الدولة الأموية بالعباسية تلح على التنفيذ، وبدأت محاولة التجاوز عن البيعة الّتي عقدت للنفس الزكية يسعى بها أبو مسلم وأنصاره لإزاحة التيار القومي الشوروي من الطريق.

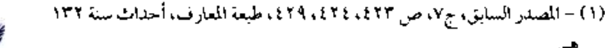
---

(١) - المصدر السابق، ج٩، ص ١٢٣؛ وشرح نهج البلاغة، ج٣، ص ٢٦٧، ٢٦٨.
(٢) - تاريخ الطبري، ج٧، ص ٤٢٣، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٣٢ هـ.



فبعد القبض على إبراهيم الإمام في «الحُميمة» رحل أبو العباس السفاح مع أهل بيته إلى الكوفة، سراً ونزل على «وزير آل محمد» أبو سلمة حفص بن سليمان الهمداني الخلال. وعلم أبو سلمة بموت إبراهيم الإمام على يد مروان بن محمد، فعزم على جعل الأمر في آل علي، أي في محمد بن عبدالله بن الحسن، بدلاً من بني العباس، وكما يقول الطبري: فلقد أراد أبو سلمة «تحويل الأمر إلى آل أبي طالب.. وبدا له (من البداءة) بمعنى إعادة النظر والعودة والتراجع» في الدعاء إلى ولد العباس وأضمر الدعاء لغيرهم.. «فأنزل السفاح وآله، سراً، بدار الوليد بن سعد، مولى بن هاشم، وكتم أمرهم نحواً من أربعين ليلة عن جميع القواد والشيعة..». . ولكن أنصار أبي مسلم في الكوفة علموا خبر وجود السفاح، وما أضمره أبو سلمة، فسعوا إلى منزل الوليد بن سعد، ودخلوا على بني العباس، وسلموا على السفاح بالخلافة وإمارة المؤمنين.. ولما فشا الأمر، وأدرك أبو سلمة أن تدبيره قد انتقض، دخل هو الآخر على السفاح وسلم عليه بالخلافة، فأعلنه أنصار أبي مسلم بأنهم قد كشفوا تدبيره، وأن بيعته للسفاح إنما هي تسليم بالأمر الواقع، وقال له أحدهم - أبو حميد-: «على رغم أنفك يا ماص بظر أمه»[1].

وأدرك السفاح والمنصور أن هناك خلافاً على جعل الأمر فيهم، ولكن خشيتهم كانت من أن يكون أبو مسلم قد تحول عنهم كما هي حال أبي سلمة، وقال رجل منهم: «ما يدريكم، لعل ما صنع أبو سلمة كان عن رأي أبي مسلم» فخافوا جميعاً، ولم يجب أحد، وقال السفاح إن كان الأمر كذلك فنحن معرضون للبلاء. ثم عزم على أن يبعث المنصور إلى أبي مسلم، فركب قاصداً «مرو» فاستقبله أبو مسلم، وبعد ثلاثة أيام قضاها في ضيافة أبي مسلم، سأله: «ما أقدمك»؟ فأخبره بفعل أبي سلمة، فقال أبو مسلم: «فعلها أبو سلمة؟»


(١) - المصدر السابق، ج٧، ص ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٩، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٣٢ هـ.



ثم طلب من مراد بن أنس الضبي أن ينطلق إلى الكوفة، وقال له: «اقتل أبا سلمة حيث لقيته»، فكمن مرار لأبي سلمة وهو خارج من سمره لدى أبي العباس السفاح، فقتله وقالوا: قتله الخوارج.[1] فطابت نفس بني العباس واطمأنت لتأكيد أبي مسلم وأنصاره لهم ضد المعتزلة ومحمد بن عبدالله بن الحسن.

وكان أمر «مروان بن محمد» لا يزال قائماً، فلم يكن قد فر ولا قُتِلَ بعد، وجيوشه كانت لا تزال تحارب الثائرين. وكان مركز مقاومة بني أمية للثورة في العراق متمثلاً في الجيش الّذي يقوده ابن هبيرة، والذي كان يواجه في «واسط» حصاراً من جيش الثائرين الّذي يقوده الحسن بن قحطبة، ولما طال الحصار، ومَلَّت القبائل المحاربة مع ابن هبيرة حربها لحساب مروان بن محمد، فكر ابن هبيرة في أن يبايع هو وجيشه لمحمد بن عبدالله بن الحسن، وكما يقول الطبري: «فلقد هَمَّ ابن هبيرة أن يدعو إلى محمد بن عبدالله بن حسن، فكتب إليه، فأبطأ جوابه». وفي تلك الأثناء عاد المنصور من رحلته إلى «مرو» فوجهه السفاح إلى «واسط»، وجرت السفراء بن المنصور وابن هبيرة، وعرض عليه الأمان. وأن يكتب بذلك كتاباً يمضيه الخليفة السفاح.. ولما كان جواب النفس الزكية قد أبطأ وأخذ السفاح يرسل الرسل إلى القبائل اليمانية من أصحاب ابن هبيرة، يعدهم ويمنيهم، فلقد قبل ابن هبيرة لأبي العباس[2]، فانتقلت بقايا القوة والشرعية الخاصة بالدولة الأموية في العراق إلى صف العباسيين، وانطلقوا بعد ذلك يطاردون مروان بن محمد، فأجهزوا على بقايا دولته بالشام، ولحقوا به في مصر فقتلوه.. وتم لهم الأمر الّذي اغتصبوه.

هكذا نشأت الدولة العباسية، كانتصار للتيار الشعوبي الملكي في حركة

(١) – المصدر السابق، ج٧، ص ٤٤٨، ٤٤٩، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٣٢هـ.

(٢) – المصدر السابق، ج٧، ص ٤٥٤، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٢٢ هـ.



التغيير الّتي شبت ضد الأمويين، وهو الانتصار الّذي تحقق ضد التيار القومي الشوري الّذي كان يعبر عنه المعتزلة ومن معهم من الّذين بايعوا لمحمد بن عبدالله بن الحسن كإمام تعود به الخلافة شورى بين المسلمين كما بدأت على عهد الخلفاء الراشدين.

ومن هنا.. وبذلك وحده نستطيع أن نفسر موقف المعتزلة من الدولة العباسية، منذ قيامها وحتى عصر المأمون.. ذلك الموقف الّذي تمثل في رفض هذه الدولة، وحجب الشرعية عن خلافتها وخلفائها، ثم تراوح بعد ذلك بين الرفض والمقاطعة وبين الثورة والخروج بالسيف لانتزاع السلطة منها..

أما الرفض والمقاطعة فلقد ساد حتّى مات عمرو بن عبيد سنة ١٤٤ هـ/ ٧٦١م وأما الثورة والخروج فلقد حدث في سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م بثورة المدينة الّتي قادها محمد بن عبدالله بن الحسن، صاحب البيعة الشرعية.. ثم ثورة البصرة الّتي قادها أخوه إبراهيم بن عبد الله بن الحسن، ضد أبي جعفر المنصور.

المعارضة والمقاطعة:

لم تطل مدة حكم أبي العباس السفاح أكثر من أربع سنوات، كانت فترة إجهاز على بقايا الأمويين أساساً، وتوطيد لأركان الحكم العباسي بالعسف والإرهاب، حتّى لقد كان محمد بن عبدالله بن الحسن دائم التمثل بقول الشاعر:

يا ليت جور بني مروان دام لنا ... يا ليت عدل بني العباس ما كانا

وفي عهد السفاح قضى جيشه على مقاومة منصور بن جمهور الّذي ظل يقاوم في العراق وفارس والهند منذ حكم مروان بن محمد سنة ١٢٧هـ/ ٧٤٤م حتّى هزيمته أمام جيش السفاح سنة ١٣٤ هـ/ ٧٥١م.



أما حكم المنصور فلقد دام أكثر من عشرين عاماً، وهو الّذي شهد المقاومة الاعتزالية لبني العباس، من المعارضة والرفض والمقاطعة إلى الثورة والخروج بالسلاح.

ولقد عاش عمرو بن عبيد في حكم المنصور نحواً من ثمان سنوات - وكان موقفه وموقف المعتزلة تحت قيادته هو موقف المعارضة والمقاطعة للمنصور وحكمه ودولته.. وذلك بعد أن كان المنصور تلميذه «أيام كان يختلف إلى المعتزلة» كأحد أعضاء تنظيمها، بل لقد كان عمرو بن عبيد أثيراً جداً لدى المنصور، فكانت نفقة عمرو يجمعها له المنصور، ثم تغير الوضع بعد اغتصابهم السلطة من الإمام المعتزلي محمد بن عبدالله بن الحسن، وبعبارة القاضي عبد الجبار، فإن المنصور «كان إذا دخل البصرة ينزل على عمرو بن عبيد، ويجمع له نفقته، ويحسن إليه، فعند الخلافة شكر له ذلك»[1].

ولقد بذل المنصور محاولات كثيرة وكبيرة لجذب المعتزلة إلى خدمة الدولة العباسية وتأييدها، وزاد من إجلاله لزعيمها عمرو بن عبيد، وحاول تقريبه منه والحفاظ على علاقاته السابقة به، ولكنه فشل في ذلك تماماً.. فعندما طلب من عمرو أن يأمر المعتزلة بالتعاون مع الدولة رفض بحجة أنها دولة ظلمة.. قال المنصور: «يا أبا عثمان، ائتني بأصحابك أستعن بهم، قال عمرو: أظهر الحق يتبعك أهله (والحق هنا معناه واسع يشمل إعطاء الإمامة لصاحبها الشرعي) وَمُرْ عُمّالَك بالعدل والإنصاف.

فقال المنصور: إني لأكتب لهم بالطوامير[2]، فآمرهم بالعمل بكتاب الله وسُنّة رسوله، فإذا لم يعملوا فما عسانا نفعل؟

قال عمرو: بمثل إذن الفأرة يجزيك عن الطومار، وذلك لتكتب في

(١) - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٣٤.

(٢) - صحائف الورق.



حوائجك فينفذونها، وتكتب إليهم في طاعة الله فلا ينفذون، إنك لو لم ترض من عمالك إلا بالعدل لتقرب به إليك من لا نية له فيه. إن الملوك بمنزلة السوق وإنما يجلب إلى السوق ما ينفق فيها، إن حاشيتك اتخذوا سلماً لشهواتهم، فأنت كالآخذ بالقرنين، وغيرك يحلب، إن هؤلاء لن يغنوا عناء من الله شيئاً..

فقال المنصور وقد نزع خاتمه، هذا خاتمي، خذه ولِّ من شئت، وأنت بأصحابك أولهم.

قال عمرو: إن أصحابي لا يأتونك وهؤلاء الشياطين على بابك، فإن هم أطاعوهم أغضبوا الله، وإن عصوهم أغروك وألّبوك عليهم، (والشياطين الّذين عناهم عمرو هم الخراسانية جند أبي مسلم وأتباعه). أدعنا بعدلك تسخ أنفسنا بعونك، ببابك ألف مظلمة أردد منها شيئاً نعلم أنك صادق.

فقال المنصور: وقد رغب عمرو في الانصراف، أمرنا لك بعشرة آلاف.

قال عمرو: لا حاجة لي فيها.

قال المنصور: والله لتأخذنها.

فقال عمرو: لا والله لا آخذها.

فقال المهدي: وكان حاضراً، يحلف أمير المؤمنين وتحلف أنت؟

فقال عمرو: من هذا الفتى؟

قال المنصور: هذا محمد ابني، وهو المهدي، وهو ولي عهدي.

فقال عمرو: أما والله لقد ألبسته لباساً ما هو لباس الأبرار، ولقد سميته باسم ما استحقه عملاً، ولقد مهدت له أمراً أمتع ما يكون به، أشغل ما يكون عنه، ثم التفت إلى المهدي وقال: نعم يا ابن أخي، إذا حلف أبوك



أحنثه عمك، لأن أباك أقوى على الكفارات من عمك؟

قال المنصور: بلغني أن محمد بن عبدالله بن الحسن كتب إليك كتاباً

فقال عمرو: قد جاءني كتاب يشبه أن يكون كتابه.

قال المنصور: أجبته؟

فقال عمرو: ألست قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا؟

قال المنصور: أفتحلف؟

فقال عمرو: إن كذبتك تقية لأحلفن لك تقية؟

قال المنصور: أنت والله الصادق البار.. فهل لك من حاجة؟

فقال عمرو: نعم، لا تبعث إليّ حتى أجيئك.

قال المنصور: إذاً لا تلقني أبداً.

فقال عمرو: هي حاجتي.

فاستودعه الله، ونهض، فاتبعه المنصور ببصره، وقال:

كلكم يمشي رويد كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عُبيد[1].

وكان عمرو بن عبيد لا يتسامح مع أحد من المعتزلة إن هو عمل في خدمة العباسيين، وعندما ولي ولاية الأهواز أحد أصحابه - وهو شبيب بن شيبة - قاطعه عمرو فلما زاره يوماً رفض أن يكلمه، ويروي الرواة أن شبيب

(١) - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٣٢ - ٢٣٥. ومروج الذهب، ج٢، ص ٢٣٩ - ٢٤٠. وعيون الأخبار، مجلد ١، ص ٢٠٩، مجلد ٢، ص ٢٣٧. وأمالي المرتضى، ق ١، ص ١٧٤ - ١٧٥.



عطس في حضرة عمرو، فلم يقل له: يرحمك الله، فجعل شبيب يرفع صوته بعبارة: الحمدلله، ثم يكررها، فقال له عمرو: «لو أعدتها حتى تخرج نفسك ما سمعت مني: رحمك الله»[1].

وكان فريق من فتيان المعتزلة ورجالاتها يحبذون مناجزة العباسيين بالقتال والخروج عليهم بالسيف، ولكن مذهب عمرو في التمكن، واستكمال شروط الخروج، وربما تجارب الفشل أيام زيد بن علي سنة ١٢٢هـ/ ٧٤٠م ويحيى بن زيد سنة ١٢٥هـ/ ٧٤٢م ويزيد بن الوليد سنة ١٢٦هـ/ ٧٤٣م كلها كانت تزيد من إصراره على الوقوف في تلك المرحلة عند المعارضة والمقاطعة للعباسيين، ولقد انتقد أبو عمرو الزعفراني موقف عمرو بن عبيد هذا بل هاجمه قائلاً له: إني أخالك جباناً. فقال عمرو: ولم؟ قال الزعفراني: لأنك مطاع، ولا تناجز هذا الطاغية. فقال عمرو: ويحك، هل الجند أشد من جندهم؟ ورجالي أشد من رجالهم؟ أما رأيت صنيعهم بفلان وخذلانهم لفلان؟.. والله لوددت أن سيفين في بطني حتى يبلغا منحري.. كلما انتهيا إلى ذلك أعيدا، وأن الناس أقيموا على كتاب الله وسُنّة نبيه[2].

وقال أيوب الفزاري يوماً لعمرو بن عبيد: «ما تقول في رجل رضي بالصبر على ذهاب دينه؟ فقال: أنا ذاك. فقال أيوب: وكيف. ولو دعوت أجابك ثلاثون ألفاً؟ فقال عمرو: والله ما أعرف موقع ثلاثة إذا قالوا وفوا، ولو عرفتهم لكنت رابعهم».[3]

ويقال إن عمرو بن عبيد كان يشترط لتمام التمكن من الخروج أن يجتمع له ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً من نوعه هو، وهم عدة الذين قاتلوا مع الرسول في

(١) - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٣٦.

(٢) - المصدر السابق، ص ٢٣٦.

(٣) - تاريخ الطبري، ج٧، ص ٥٢٢، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٤ هـ.



غزوة بدر فهزموا أضعافهم من المشركين.. ويقال كذلك أن اشتراطه هذا النوع من الرجال – المماثل له – قد أدخل الطمأنينة على أبي جعفر المنصور، حتى قال رداً على ما أنبأه: «أن عمرو بن عبيد خارج عليك.. فقال: هو لا يرى أن يخرج علي إلا إذا وجد ثلثمائة وبضعة عشر رجلاً مثل نفسه، وذلك لا يكون»[١].

ولقد كان ذلك هو ما حدث بالفعل، فلما مات عمرو بن عبيد سنة ١٤٤ هـ/ ٧٦١م بدأت ثورة المعتزلة ضد العباسيين سنة ١٤٥ هـ/ ٧٦٢م.

ثورة المدينة:

قاد هذه الثورة محمد بن عبدالله بن الحسن، وهو الإمام الّذي عقدت له المعتزلة والزيدية وغيرهما الإمامة عندما اضطرب أمر الأمويين زمن مروان بن محمد، والذي بايعه العباسيون قبل أن ينكثوا بيعتهم له ويغتصبوا السلطة منه ومن المعتزلة وعامة المسلمين.

وكان النفس الزكية وأخوه إبراهيم قد اختفيا عن أعين بني العباس منذ سنة ١٣٢ هـ/ ٧٤٩م، وكان السفاح يلح في طلبهما، ويكتب إلى أبيهما عبدالله بن الحسن يقول له عنهما ما قاله الشاعر:

أريد حياتــه ويريــد قتـلي عذيرك من خليلك من مراد[٢]

ولكن طلب المنصور لهما كان أشد من طلب السفاح.. وكان نفر من بني هاشم يخففون الأمر على المنصور بقولهم: إن اختفاء محمد راجع إلى معرفته بأنك قد بايعته من قبل بالخلافة فهو «يعلم أنك قد عرفته يطلب هذا الشأن قبل اليوم، فهو يخافك على نفسه، ولا يريد لك خلافاً».. ولكن نفراً آخر

(١) – فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٣٢، وباب ذكر المعتزلة من كتاب والأمل، ص ٢٤.

(٢) – الأغاني، ج ٢٤، ص ٨٣١١.



حذّر المنصور، وأنبأه أن النفس الزكية يستعد للخروج، وقال له: «والله ما آمن وثوبه عليك، وأنه لا ينام، فرّ رأيك فيه»..

ولقد اطلع المنصور عبدالله بن الحسن على كتاب بعثه النفس الزكية إلى هشام بن عمرو التغلبي يدعوه فيه إلى نفسه، فحاول عبدالله بن الحسن، عبثاً أن يهدئ من مخاوف المنصور»[1].

وكان المنصور يعلم ما للنفس الزكية من سمعة حسنة بين المسلمين وما له في أعناق الكثيرين من بيعة تمت بالشورى والاختيار، كما كان مذهب المعتزلة في الاستعداد للتمكن من النجاح في الثورة والوثوب. ولقد استقر في نفوس الناس، حتّى عامتهم أن خروج النفس الزكية أمر محتم حتّى قيل: إنهم «كانوا يجدون خروجه على أبي جعفر في الرواية»[2] والمأثورات... ولذلك قرر المنصور أن يحارب هذه الثورة المنتظرة بخطة ذات شعب ثلاث:

أولاها: أن يَدُس في صفوفها العيون كي يختبر المواقف والأشخاص.. فلقد أرسل يوماً رسولاً إلى عمرو بن عبيد، بكتاب على لسان النفس الزكية، فقرأ عمرو الكتاب، ثم وضعه، ولما طلب الرسول الجواب قال له: ليس له جواب، قل لصاحبك: دعنا نجلس في هذا الظل ونشرب من هذا الماء البارد حتّى تأتينا آجالنا في عافية، ولم تجز عليه حيلة المنصور ودسيسته[3].

ولكن مثل هذه جازت على عبدالله بن الحسن، والد النفس الزكية، فلقد بعث إليه المنصور عقبة بن سلم بن نافع بن الأزد الهنائي، بكتاب على لسان المعتزلة القاطنين ببعض قرى نواحي خراسان، وألح عقبة - وهو متنكر على عبدالله بن الحسن أن يكتب له جواباً إلى الأنصار الّذين أرسلوه، فقال له

(١) - المصدر السابق، ج ٢٤، ص ٨٣١٢- ٨٣١٣.
(٢) - تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٥٥١، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٤ هـ.
(٣) - عيون الأخبار، مجلد ١، ص ٢٠٩.



عبدالله بن الحسن: «أما الكتاب فإني لا أكتب إلى أحد، ولكن أنت كتابي إليهم، فاقرئهم السلام، وأخبرهم أن ابني خارج لوقت كذا.. وكذا..» فأسرع عقبة إلى المنصور وأخبره الخبر[١].

وثانيتها: أن يضيق عليهم الخناق ويرهقهم من أمرهم عسرا.. فجند العيون والجواسيس من رقيق الأعراب وجعل لأحدهم البعير، والآخر البعيرين، وانطلقوا في مظان النفس الزكية وأخيه، في صورة عابري السبيل والضالين ووارد المياه، يظهرون فجأة ويفرون سريعاً، ويتحسسون[٢]. حتى اضطر النفس الزكية أن يقيم بموطن إلا بقدر مسير البريد من موطنه هذا إلى العراق[٣]. ولقد اضطرته المطاردة إلى أن يزرع أقدار الأرض من المدينة إلى مكة إلى الكوفة إلى البصرة إلى عدن إلى السند راكباً البحر حيناً وسالكاً الصحاري وشعاب الجبال أحياناً حتى لقد سقط منه ابنه الصغير من فوق قمة جبل بالحجاز في إحدى المطاردات فمات، وحتى اضطر إلى التنكر بالعمل في رفع الماء من بعض آبار المدينة، يناول أصحابه الماء وقد انغمس فيه إلى رأسه وحتى اضطر أخوه إبراهيم إلى الاختفاء من المنصور في الكوفة عندما هاجمها بحثاً عنه فلما ضاقت عليه الأرض فلم يجد ملجأ اضطر إلى التنكر والجلوس على مائدة طعام المنصور[٤].

وثالثها: العمل على التعجيل بثورتهم وخروجهم قبل أن يكتمل لهم التمرين والاستعداد، ولتحقيق ذلك كان يطعمهم ويغريهم بالكتب المزورة على ألسن قواده وأنصاره إلى النفس الزكية «يدعونه إلى الظهور، ويخبرونه أنهم معه، فكان محمد (يصدق ذلك) ويقول لو التقينا مال إليَّ القواد

(١) - الأغاني، ج ٢٤، ص ٨٣١٤.
(٢) - تاريخ الطبري، ج٧، ص ٥١٩، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٤ هـ.
(٣) - المصدر السابق، ج٧، ص ٥٣٤، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٤ هـ.
(٤) - المصدر السابق، ج٧، ص ٥٥٢، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.



كلهم»[١]. وأيضاً باعتقاله أباهم عبدالله بن الحسن وأعمامهم: حسن بن الحسن، وداوود بن الحسن، وإبراهيم بن الحسن، ومحمد بن عبدالله بن عمر بن عثمان بن عفان، وهو أخوهم لأمهم: فاطمة بنت الحسن، وعدداً كبير من آل علي، شدهم المنصور في الوثائق، ومعهم نحو من أربعمائة من القبائل الموالية لهم بالمدينة مثل جهينة ومزينة وغيرها، ساقهم إلى السجن بالهاشمية في العراق حيث سجنوا في ظلام دامس ودائم حتّى كانوا لا يعرفون مواقيت الصلاة إلا بأحزاب كان يقوّمها علي بن الحسن، ثم بدأ يقتلهم واحداً بعد واحد بالتدريج..

وعندما قتلوا محمد بن عبدالله بن عمرو بن عثمان أخذوا رأسه فطافوا بها في المدن، وكانوا يحلفون للناس أنها رأس محمد بن عبدالله، موهمين إياهم أنه النفس الزكية، حتّى يتحلل الناس من بيعتهم لهم، ويقلعون عن تعلقهم به وانتظارهم لخروجه وثورته على المنصور..

ولقد أثمرت هذه الخطة، ذات الشعب الثلاث، التعجيل بخروج محمد ابن عبد الله بن الحسن قبل إتمام الاستعداد، حتّى قال البعض عن ذلك: «أن محمداً أحرج فخرج قبل وقته الّذي فارق عليه أخاه إبراهيم» وأن الحاج المنصور وعامله على المدينة رياح بن عثمان بن حيان المري «أحرج محمداً حتّى عزم على الظهور»[٢].

هكذا أجبرت خطة المنصور النفس الزكية على إجهاض الاستعداد للخروج.. فأعلن ثورته بالمدينة في أول رجب سنة ١٤٥ هـ/ ٧٦٢م - ويقال لليلتين بقيتا من جمادى الآخرة - ولقد اهتزت المدينة لظهوره فيها - وكانوا ينادون عليه: المهدي. المهدي- واضطرب الأمر حتّى أسرع الناس

---

(١) - المصدر السابق، ج٧، ص ٥٥٩، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.

(٢) - المصدر السابق، ج٧، ص ٥٥٢، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.



لشراء الطعام، فباع البعض حلي نسائه.. وهجم محمد بن عبدالله بأنصاره على السجن فأفرج عمن فيه، ووضع الوالي وأصحابه مكانهم. واستولى على بيت المال.. وخطب في الناس خطبة أدان فيها اغتصاب العباسيين للحكم والخلافة، وأعلن «أن أحق الناس بالقيام بهذا الدين أبناء المهاجرين الأولين والأنصار المواسين».. وكان شعاره وشعار ثورته اللون الأبيض، فبيّض وبيّض الناس، على حين كان السواد شعار العباسيين، وأعلن في الناس أن البيعة قد تمت له، وأنها عامة وشاملة، وقال: «والله ما جئت وفي الأرض مصر يعبد الله فيه إلا وقد أخذ لي في البيعة..» وجعل في ولاية المدينة: عثمان بن محمد بن خالد بن الزبير، وعلى قضائها: عبد العزيز بن المطلب بن عبدالله المخزومي، وعلى شرطتها: أبا القلمس عثمان بن عبيدالله بن عبدالله بن عمر بن الخطاب، وعلى ديوان العطاء: عبدالله بن جعفر بن عبد الرحمن بن المسور بن مخرمة.. وأفتى بالخروج معه وتأييده مالك بن أنس، ولما سأله الناس: أن في أعناقنا بيعة لأبي جعفر؟ قال: «إنما بايعتم كارهين، وليس على كل «كره يمين»؟ فأسرع الناس إلى بيعة النفس الزكية[1]. وبايعه العلويون، وولد جعفر وعقيل ابني أبي طالب، وولد عمر بن الخطاب. وولد الزبير بن العوام، وسائر قريش، وأولاد الأنصار[2]. وشرع يرسل الولاة من قبله إلى المدن والأقاليم، ويرسل الرسل والدعاة إلى الأنحاء، فولّى على مكة الحسن بن معاوية بن عبدالله بن جعفر، وعلى اليمن: القاسم بن إسحاق، وعلى الشام: موسى بن عبدالله، وولي أمر السلاح: عبد العزيز بن الداراودي[3] وكان قد بعث بأخوته وأولاده إلى البلاد دعاة لبيعته ومبشرين بظهوره وإمامته، فبعث إلى مصر: علي

(١) - المصدر السابق، ج٧، ص ٥٥٢، ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٦٠، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.

(٢) - مروج الذهب، ج٢، ص ٢٣٣.

(٣) - تاريخ الطبري، ج٧، ص ٥٦١، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.



بن محمد وإلى خراسان: عبدالله بن محمد، وإلى اليمن: الحسن بن محمد. وإلى الجزيرة: موسى بن عبدالله، وإلى الري: يحيى بن عبدالله، وإلى المغرب: أدريس بن عبدالله. كما أن البصرة كان بها أخوة إبراهيم بن عبدالله بن الحسن[١].

ولقد وصل خبر ظهور النفس الزكية إلى المنصور وهو بمكان على نهر دجلة يدعي "الخلد" فاستشار أصحابه، فبشروه بفشل ثورة محمد بن عبد الله، لان المدينة لا تلك مقومات الصمود والصبر على الحصار فهي بلد لا مال فيها ولا رجال فيها ولا سلاح وأهلها "ليسوا بأهل حرب بحسبهم شان أنفسهم." وطلبوا منه أن يوجه جيشه ويجمع جموعه لما سيحدث بالبصرة، مركز الاعتزال وشيعة العلويين.. فشرع المنصور في ذلك لساعته.. كما شرع في حصار المدينة اقتصادياً، فمنع الطعام والحبوب التي تأتى المدينة من الشام عن طريق حصارها عند وادي القرى[٢]، وطلب إلى والي مصر أن يسد خليج أمير المؤمنين الذي حفره عمرو بن العاص عام الرمادة سنة ٣٣هـ/ ٦٥٣م كي تصل عن طريقه الحبوب والغذاء من مصر إلى بحر القلزم، أمر بسده حتى لا يأتي إلى المدينة مدد من أنصار النفس الزكية بمصر[٣].. ثم كتب إلى كل أمراء البلاد أن يرسلوا إليه الأجناد، بحيث يتوالى وصولها كل يوم، وكانت الكوفة مركز التجمع والاستعداد لخروج البصرة وثورتها المنتظرة..

أما المدينة فلقد أرسل إليها جيشاً من جند خراسان، يقوده عيسى بن موسى بن محمد ابن علي بن عبد الله بن العباس، ومعه محمد بن أبي العباس السفاح..وجهز هذا الجيش تجهيزاً عالياً، وأغدق عليه المال والميرة والسلاح والخيل والبغال..

(١) - مروج الذهب، ج٢، ص ٢٣٤.
(٢) - تاريخ الطبري، ج٧، ص ٥٧٨، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥هـ.
(٣) - القلقشندي، صبح الأعشى، ج٣، ص ٢٩٨.



ولقد أدرك النفس الزكية حرج مركزه في المدينة، وضعف إمكانياتها في الصمود والقتال، فاستشار أنصاره، فحبذ البعض الخروج عنها إلى مصر، وقالوا له: "الست تعلم انك اقل بلاد الله فرساناً وطعاماً وسلاحاً وأضعفها رجالاً؟ فقال: بلى، فقالوا: تعلم انك تقاتل اشد بلاد الله رجالاً وأكثرها مالاً وسلاحاً؟ فقال: بلى، فقالوا: الرأي أن تسير بمن معك حتى تأتى مصر، فوا الله لا يدرك راد، فيقاتل الرجل بمثل سلاحه وكراعه ورجاله وماله".. ولكن نفراً من أهل المدينة استعاذوا بالله من الخروج منها، فهي مدينة الرسول، وروى أحدهم عن الرسول حديثاً يقول فيه: "رأيتني في درع حصينة، فأولتها: المدينة". . وطلبوا منه أن يبقى في مدينة الرسول، فهي الدرع الحصينة.

ولم يكن أنصار النفس الزكية يشكون من قلة، فإلى جانب أهل المدينة، عامة كانت معه كل القبائل التي تحيط بها، ومن بينها: جهينة، ومزينة، وسليم،وبنو بكر، واسلم، وغفار..ولكن المدينة لم تكن صالحة للصمود في الحصار، خاصة بعد أن قطعت عنها إمدادات مصر والشام.

ولقد بدأ جيش المنصور حصاره لها في اليوم الثاني عشر من رمضان سنة ١٤٥هـ فسد منافذها بالخيل والرجال والسلاح إلا منفذاً واحداً في ناحية مسجد أبي الجراح كي يفر منه من يرغب في الهرب من جيش محمد ابن عبد الله أو أهل المدينة.. ولما اشتد الحصار خطب النفس الزكية في أنصاره، وقال:" أيها الناس، أن هذا الرجل (عيسى بن موسى) ـ قد قرب منكم في عدد وعدة، وقد حللتم من بيعتي، فمن أحب المقام فليقم ومن أحب الانصراف فلينصرف. فتسللوا حتى بقي في شرذمة ليست بالكثيرة" بعد أن كانوا نحواً من مائة ألف.

ودار القتال شديداً بين الفريقين، وأبلى أصحاب محمد بن عبد الله بلاء



حسناً وكان على راياتهم شعار النبي يوم حنين: "أحد، أحد." ولكنهم هزموا في يوم الاثنين، الرابع عشر من رمضان سنة ١٤٥ هـ، وقتل النفس الزكية، وقطعت رأسه فأرسلت إلى المنصور، حيث طيف بها الآفاق.. أما أصحابه الذين صمدوا معه في القتال فقتلوا، ثم صلبوا صفين على جانبي الطريق ما بين "ثنية الوداع" حتى دار عمر بن عبد العزيز، ووقف أمام كل صليب حارس يحول دون الجثة ودون أهلها حتى لا يواروها التراب، ودام ذلك ثلاثة أيام حتى تأذى الناس من الرائحة، فأمر عيسى بن موسى بالجثث فألقيت من فوق جبل سلع لتسقط في "المفرح" مقبرة اليهود[1].

وهكذا أخفقت هذه الثورة التي قادها النفس الزكية كي يعيد بها الخلافة شورى، وأجهضت عندما فقدت شرط التمكن الذي كان عمرو بن عبيد شديد الحرص على التمسك به والتأكيد عليه.

ثورة البصرة:

لم تكن ثورة البصرة التي قادها إبراهيم بن عبد الله بن الحسن، أخو النفس الزكية، مستقلة عن ثورة المدينة التي تحدثنا عنها، بل كانت جزءاً منها وتابعة لها.. فلقد كان محمد وإبراهيم معاً، يدبران ويختفيان، كما كانا عضوين في تنظيم المعتزلة ومن أئمة هذا التنظيم.. ولقد كان الأجل المضروب بينهما لإعلان الثورة في الحجاز والعراق في آن واحد لم يحن بعد عندما نجحت خطة المنصور في إجبار النفس الزكية على التعجيل بظهوره وإعلان ثورته بالمدينة، ولذلك يروي البعض أن نبأ ظهور النفس الزكية عندما جاء إلى إبراهيم بالبصرة، مع أمره له بالظهور وإعلان الثورة هو أيضاً، أصاب إبراهيم

(١) - تاريخ الطبري، ج٧، ص ٥٧٧ - ٥٨٥، ٥٩٠، ٥٩٧، ٥٩٩، ٦٠١، ٦٠٣، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.



الرعب والغم والوجوم.. ولكن أصحابه سهلوا له عليه الأمر..[١]، وكان إبراهيم مختفياً قبل ذلك في البصرة، يتردد بينها وبين الكوفة، ويأخذ البيعة لأخيه النفس الزكية بأمرة المؤمنين.. وكان والي البصرة من قبل أبي جعفر المنصور_ سفيان بن معاوية _ يميل إلى غض الطرف عن نشاطه الثوري ضد الدولة، بل لقد قيل انه بايعه سراً، وضلل اثنين من قادة المنصور كانا قد حضرا يرقبان الأمر ويتحسبان أخبار إبراهيم، وفي الليلة التي ظهر فيها إبراهيم، أول ليلة من رمضان سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م، دعاهما سفيان عنده، فاحتبسهما حتى يسهل لإبراهيم الخروج، فخرج إبراهيم بأنصاره، واقتحم السجن فأخرج من فيه من المعارضين، وكانت عدة جند جيش إبراهيم الذين يأخذون العطاء من ديوانه يوم خرج أربعة آلاف، فيهم كوكبة من فرسان المعتزلة وابرز المقاتلين الذين قاتل بعضهم في ثورة يزيد بن الوليد وما بعدها من الوقائع وأيام اللقاء..

ولقد استقر الأمر لإبراهيم في البصرة والأهواز وفارس واكثر سواد العراق، ولما بلغه خبر مقتل النفس الزكية، حول أنصاره البيعة بالإمامة له، وازدادت عزيمتهم وتصميمهم على قتال المنصور، لان من يقتل النفس الزكية لا بد أن يكون جديراً بالعداء مستوجباً للقتال، وبعبارة الطبري: فان إبراهيم لما أتاه نعي أخيه.. أخبر الناس.. فازدادوا في قتال أبي جعفر المنصور بصيرة"[٢]، وكان ذلك بعد العيد..

والتقى إبراهيم بجيشه مع جيش المنصور في "باخمري" من ارض "الطف" على مسافة ستة عشر فرسخاً من الكوفة[٣]، وكان على جيش المنصور عيسى

(١) - المصدر السابق، ج٧، ص ٦٢٨، طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ.

(٢) - مقالات الإسلاميين، ج١، ص ١٥٤.

(٣) - مروج الذهب، ج٢، ص ٢٣٥.



بن موسى، الذي قاتل النفس الزكية بالمدينة في رمضان.. وكاد النصر أن يكون من نصيب إبراهيم وجيشه، بل لقد بدأ أصحاب عيسى بن موسى من الفرار.. وكان الحر شديداً، فتضايق إبراهيم "قبائه الزرد"، ففك أزراره، فنزل الزرد إلى ما تحت ثدييه، وحسر عن لبنه[1]، فأتته نشابة عائرة _ أي نبل لا يدري من رمى به _ فأصابته في لبنه، فعانق فرسه، وتقهقر، فاستدار أصحاب عيسى بن موسى، وشغل أصحاب إبراهيم بأمره، فدارت الدائرة عليهم، "فقتل إبراهيم وقتلوا عن آخرهم، وقتلت المعتزلة بين يديه سراً وكان فيهم بشير الرحال _ من أئمة المعتزلة_ يقاتل بين يدي إبراهيم، وعليه مدرعة صوف، متقلداً سيفاً حمائله تسعة، تشبها بعمار بن ياسر... وكان بشير زاهداً، سمي بالرحال لأنه كانت له رحلة الحج كل عام، وهو القائل يعبر عن بغضه للمنصور: أن في قلبي حرارة لا يسكنها إلا برد العدل أو حر السيف[2]... ولقد أسكنها حر السيف عندما قاتل ثم قتل مع وجوه أصحابه في يوم الاثنين لخمس ليال بقين من ذي القعدة سنة ١٤٥هـ أي بعد ظهور إبراهيم في البصرة بثلاثة اشهر إلا خمسة أيام..

والدور الذي نهض به قادة المعتزلة في ثورة البصرة يتحدث عنه قتال رجالاتهم في معارك هذه الثورة، وخاصة يومها الأخير، كما يتحدث عن دورهم في الجهاز الإداري والعسكري الذي أقامته هذه الثورة منذ إعلانها، فكانت قيادة الشرطة في المعتزلة، تولاها إبراهيم بن نميلة العبشمي، وكان خليفة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن.. وكان على القضاء عباد بن منصور.. أما مقدمة الجيش فكان عليها المضاء بن القاسم الثعلبي.. وكان صاحب راية القتال عبد الله بن خالد بن عبيد الله الجدلي..وكان الوالي علي فارس:

(١) - لبنه: موضع القلادة من الصدر.

(٢) - مقالات الإسلاميين، ج١، ص ١٥٤. وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١١٣.



عمرو بن شداد.. كما كان هناك كثيرون من الفرسان، ورماة الحدق[١]، الذين يتحدث عنهم البلخي والجاحظ والقاضي عبد الجبار.. ولما انهزمت الثورة فر عدد من الذين نجوا من القتال إلى بلاد المغرب ــ وفيهم

بعض أولاد بشير الرحال ــ فلحقوا بمعتزلتها، واسهموا في نشر الاعتزال هناك[٢].

هكذا قامت ثورة المعتزلة ضد المنصور سنة ١٤٥هـ، فاستمرت ما بين المدينة والبصرة خمسة اشهر قبل أن تهزم أمام تفوق جند الخرسانيين، وهكذا أضاف المعتزلة إلى قائمة الأئمة الذين استحقوا الإمامة بالاختيار والبيعة، والعقد: محمد بن عبد الله بن الحسن، وأخاه إبراهيم، لأنهم ــ كما يقول القاضي عبد الجبار ــ: " ثبت في جملتهم من يصح بيعته إقامة الإمام، خصوصاً إبراهيم، فان عامة أصحابه كان من المعتزلة"[٣].

ثانياً: حقبة المعارضة والتأييد

كانت ثورة المعتزلة سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م هي آخر ثورات المعتزلة المسلحة، ونهاية نشاطهم المسلح ضد العباسيين، وبعدها تميز نشاطهم من نشاط الزيدية، وبدأت الزيدية تواصل مسيرة الخروج والمقاومة المسلحة، منفردة بقيادة ذلك النمط من أنماط التغيير للسلطة، ومحتفظة في ذات الوقت بعلاقات فكرية تربطها بالمعتزلة، ومتمتعة، في نشاطها هذا، بتأييد قطاع من

(١) - الحدق، تضبط بفتح الحاء والدال، والحداقة: سواد العين الأعظم. والمراد: مهرة الرماة.

(٢) - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢١٢ - ٢١٥. وتاريخ الطبري، ج٧، ص ٦٢٢ - ٦٢٤، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٣، ٦٣٨، ٦٤٦، ٦٤٧. طبعة المعارف، أحداث سنة ١٤٥ هـ، وباب ذكر المعتزلة، من كتاب المنية والأمل، ص ٢٤.

(٣) - المغني، ج ٢٠، ق ٢، ص ١٤٩.



المعتزلة، هم مدرسة البغداديين على وجه التحديد...

ففي خلافة المأمون خرج وثار الإمام الزيدي محمد بن إبراهيم بن طباطبا المتوفي سنة ١٩٩هـ/ سنة ٨١٤م. وبعد موته بايعت الزيدية لمحمد بن محمد بن زيد بن علي. كما ظهرت في بلاد الطالقان في خراسان دعوة زيدية قادها محمد بن القاسم بن عمرو بن علي بن الحسين سنة ٢١٩هـ/ ٨٣٤م، فبايعته الزيدية إماماً مهدياً.. وفي سنة ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م ظهر في الكوفة يحي بن عمرو بن الحسين بن عبد الله بن إسماعيل بن جعفر بن أبي طالب، وقاد الزيدية في ثورته وثورتهم ضد العباسيين.. وفي نفس التاريخ قامت دولة زيدية، كثمرة لثورة زيدية، في طبرستان ٢٥٠_٣١٦هـ/ ٨٦٤- ٩٢٨م. وفي سنة ٢٨٨هـ/ ٩٠٠م تأسست في صنعاء، باليمن اشهر دول الزيدية وأهمها، عندما بويع بالإمامة يحي بن الحسين سنة ٢٨٨هـ/ ٩٠٠م[1]، وهي الدولة التي ظلت قائمة حتى أسقطتها ثورة اليمن سنة ١٩٦٢م.

كان هذا هو الاستمرار الزيدي في المقامة المسلحة والخروج.. أما المعتزلة فانهم سلكوا للمقاومة سبلاً أخرى لم يكن من بينها الخروج المسلح، ربما لفقد شرط التمكن وتخلف ضمان النجاح، وربما لعبرة الفشل فيما تقدم لهم من ثورات، وربما لتزايد النشاط الفكري والعقلي الذي استدعاه قيام التحديات الفكرية التي ظهرت من الشعوبية وفرق المانوية والمجوس، وكذلك الغنوصية والنساطرة، ثم النصارى واليهود... وما تطلبه ذلك من الاهتمام بالفلسفة، وفلسفة اليونان خاصة، وأدوات الجدل العقلي... ومنطق ارسطو بالذات، مما طبع المعتزلة بالطابع الفلسفي الغالب، وكثر في صفوفها الفلاسفة والحكماء، وباعد بينها وبين جماهير العامة، فابتعد بها عن امتلاك وقود الثورة، وأثقل خطاها على درب الثورة بقيود الحكمة والرزانة التي هي

(١) - ثورة زيد بن علي، ص ١٥٦ - ١٦٢.



شأن الفلاسفة وطابع أصحاب النظر العقلي وديدن الحكماء.

أما السبل التي سلكتها المعتزلة في معارضة الدولة العباسية، فلقد كانت كثيرة ومتنوعة.

فهم قد صدوا للفكر الشعوبي الذي أسفر عن وجهه، كذلك الذي استتر بمذاهب الفرس وفكرها الديني القديم، وما ادخله أصحاب هذا الفكر في المجتمع العباسي من زندقة وتحلل والحاد ومجون، استخدموها كأسلحة لتسفيه أحلام العرب وهدم عقائد الإسلام.. ومن يقرأ الجزء الخامس من (المغني) لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد يعلم جهد المعتزلة في محاربة الفرق التي ظهرت في ذلك العصر كي تجتث العروبة والإسلام من الأساس..

وهم قد ظلوا على موقف النقد والمعارضة للعباسيين، مما جر عليهم الاضطهاد والسجن والتعذيب، ولقد استمر ذلك حتى عهد المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ/ ٨١٣ـ٨٣٣م)، فدخل السجن في عهد الرشيد أبرز قادة المعتزلة ومفكريهم، سجنهم بالجملة، وأصدر أوامره بمنع فكرهم والجدل في نظرياتهم، وتحريم علم الكلام، الذي كانوا هم فرسانه وأول من أنشأه في الثقافة الإسلامية، حتى اضطر ـ كما سبق أن ذكرنا في القسم الأول من هذه الدراسة ـ إلى الإفراج عن نفر منهم كي يناظروا "السمنية" في بلاط ملك السند عندما تحدى فكر الإسلام، وأرسل بذلك إلى الرشيد... ومن الذين سجنوا في ذلك العهد بشر بن المعتمر، وثمامة بن أشرس.. وغيرهما كثيرون..

على أن أهم مظهر يجسد معارضة المعتزلة للعباسيين في ذلك العصر كان تأسيس مدرسة المعتزلة البغداديين.. تلك المدرسة التي كان تأسيسها في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، أي عقب فشل ثورة سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م، والتي كان مؤسسها بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠هـ/ ٨٢٥م).



وكل الذين أرخوا للمقالات، وكذلك الذين أشاروا إلى دراساتهم إلى المعتزلة ومدارسها وتياراتها، يتحدثون عن وجود مدرستين في صفوف المعتزلة.. على العهد العباسي، مدرسة البصريين ومدرسة البغداديين.. دون أن يذكر واحد منهم الأسباب التي أوجدت تلك الخلافات الفكرية، مما استتبع قيام مدرستين في إطار الاعتزال..

وقبل أن نقدم تفسيرنا لهذه الظاهرة، نود أن ننبه إلى أن هذه التسميات _ البصريين والبغداديين _ لا تعني أن هذا التمايز والاختلاف قد حكمته أسباب جغرافية، فمن بين من عاش ببغداد من أئمة المعتزلة من كان في تيار المعتزلة البصريين، ومن بين المعتزلة البغداديين من لم يكن مستقره في بغداد فهما مدرستان تتمايزان فكرياً، لا جغرافياً.. أما سر تسمية إحداهما بالمعتزلة البصريين والثانية بالبغداديين فراجع إلى القضية التي من اجلها تم هذا التمايز والاختلاف في إطار الاعتزال..

فلقد مر في الحديث عن الفضل، والأفضل، والمفضول _ بالقسم الثاني من هذه الدراسة _.. أن قدامى المعتزلة، أي أولئك الذين سبقوا عصر تأسيس بغداد (١٤٥هـ ٧٦٢م) على يد المنصور العباسي، كانوا يفضلون: أبا بكر، فعمر فعلياً فعثمان.. وان مدرسة المعتزلة البغداديين، أي الذين ظهروا في العصر العباسي، بعد تأسيس بغداد، قد اجتمعوا على تفضيل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة.. فتفضيل علي كان هو القضية التي أوجدت ما سمي بمدرسة المعتزلة البغداديين، وهي قضية أثارها هذا النفر من أئمة المعتزلة في العصر العباسي عندما اغتصب العباسيون السلطة وضربوا وقهروا الثورة المعتزلية التي كان العلويون يحاربون فيها مع المعتزلة، ثم استمروا في قهر ثورات العلويين، زيدية وغير زيدية.. ومارسوا ضدهم ما مارسه الأمويون ضد الهاشميين.. فكان تفضيل مدرسة البغداديين المعتزلية لعلي بن أبي طالب موقفاً سياسياً تعاطفت فيه وبه هذه المدرسة مع العلويين



المضطهدين، واتخذت به موقفاً مناوئاً ومعارضاً لسلوك العباسيين هذا، بعد أن عجزت عن المناوأة والمعارضة بالثورة والسيف والخروج.. فهو إذاً موقف سياسي، وليس مجرد جدل عقيم حول قضية عقيمة عفا عليها الدهر وتجاوزها الزمان...

أما مدرسة المعتزلة البصريين فإنها هي التي استمر أعلامها يرون في التفضيل، وترتيب الصحابة فيه، نفس مذهب أسلافهم الذين عاشوا قبل تأسيس بغداد، أي قبل العصر العباسي، وسميت "بالبصريين" لان البصرة كانت في ذلك التاريخ السابق موطن قيادة المعتزلة الذين قرروا هذا المذهب في التفضيل..

فهذا التمايز والخلاف الذي حدث بين المعتزلة، كان المظهر المجسد للموقف السياسي الذي اتخذوه من الدولة العباسية، عندما كان رفضهم للحكم العباسي يعبر عنه تأسيس مدرسة البغداديين الرافضة لقهر بني العباس لثورات العلويين ونشاطهم السياسي، وهو الرفض الذي استمر في التعبير عن الموقف العام للمعتزلة، حتى جاءت أواخر سنوات حكم الرشيد، فبدأ في المعتزلة تيار يهادن العباسيين، ثم يمنحهم قدراً متزايداً وناميا من التأييد، فتبلور هذا التيار في مدرسة المعتزلة البصريين..

وإذا كانت نشأة مدرسة المعتزلة البغداديين قد ارتبط بالسياسة كما أشرنا، فان الحال كان كذلك أيضاً في نشأة مدرسة المعتزلة البصريين.. فلقد أشرنا من قبل إلى أن اغتصاب العباسيين للسلطة والدولة والثورة من المعتزلة كان ثمرة لغلبة تيار العنصر الشعوبي الخراساني، الذي قاده أبو مسلم الخراساني، على التيار القومي العقلاني الذي كان يمثله المعتزلة ومن والاهم، ولم يؤد قتل المنصور لأبي مسلم (١٣٧هـ/ ٧٥٤م) إلى تخليص الدولة من نفوذ ذلك التيار، وإنما الذي حدث هو استبدال قبضة أبي مسلم العسكرية الفظة في



تعاملها مع الخلفاء الذين صنعهم، بقبضة البرامكة الناعمة المترفة التي تملك الوزارة والنفوذ، وتحتضن التيارات الفكرية الشعوبية، وترعى أصحاب العقائد القديمة والنحل التي يناصبها المعتزلة العداء.. ولذلك فإننا نريد أن نلفت النظر إلى ذلك العام (١٨٨هـ/ سنة ٨٠٣م) الذي تخلص فيه الرشيد من نفوذ هذه الأسرة وحكمها بما سمي " بنكبة البرامكة" وان نؤرخ به لعهد جديد بدأ فيه العباسيون مرحلة حاولوا فيها الإفلات من قبضة التيار الشعوبي الخراساني الذي صنع خلافتهم، وان يقيموا نوعاً من التوازن بين عناصر الأمة والأصول الحضارية لأجناس رعاياها، وذلك طلباً لاسترداد السلطة والنفوذ الذي استأثرت به الأسرة البرمكية، وتقرباً إلى العناصر المعارضة والثائرة، لبلورة الشخصية الموحدة للامة الواحدة، مستفيدين من حالة الرخاء والأمن التي سادت عصر الرشيد، والتي جعلت الدولة لا تحتاج كثيراً، كما كان الحال في الماضي للقبضة الخشنة للجند الخراسانيين.

ونحن نريد أن نربط بين التخلص من نفوذ البرامكة، وبين إفراج الرشيد، بشكل جماعي، عن أئمة المعتزلة المسجونين، فليس ما تقدمه كتب المقالات والفرق من سبب لذلك بالمقنع وحده، فهي تقول: انه افرج عنهم ليناظروا رجلاً من السمنية في بلاط ملك السند[1]. وتلك، لعمري، مهمة لا تحتاج للإفراج عن حزب سياسي وفرقة مذهبية بكاملها، وتخفيف ما فُرض عليها وعلى فكرها ونشاطها من قيود..إذ أن ذلك الهدف المتواضع يكفي فيه الإفراج عن مناظر أو اثنين، مثلاً أما إطلاق سراح المعتزلة، أعداء الشعوبية، والذين قاتلوا ضد سيطرة الجند الخراساني على الدولة العربية الإسلامية، فإننا نراه ثمرة من ثمرات الجهد الذي بذله الرشيد لتخليص الدولة من تلك السيطرة التي كانت للشعوبية عليها بنكبته للبرامكة سنة ١٨٨هـ/ ٨٠٤م.

(١) - باب ذكر المعتزلة، من كتاب المنية والأمل، ص ٣١.



ويؤكد مذهبنا هذا أن الرواية تذكر أن الرشيد قد اعتقل بشر بن المعتمر لأنه قيل له: أن بشراً " رافضي"، أي علوي، فلما قال بشر في سجنه شعراً يوضح مذهبه وجاء في هذا الشعر قوله عن مذهب المعتزلة:

لسنا من الرافضة الغلاة ولا من المرجئة الجفاة

لا مفرطين، بل نرى "الصديقا" مقدما والمرتضى" الفاروقا"

نبرأ من عمرو ومن معاوية

ونقل هذا القول إلى الرشيد "فأفرج عنه"[١]... فهو إفراج سياسي، لأسباب فكرية وسياسية، وهو تعبير عن تحول جزئي في موقف الدولة من المعتزلة، جاء ثمرة لضرب النفوذ الشعوبي الذي كان البرامكة يمثلونه حقيقة ويرعونه عمليا في أوساط الفكر والأدب ودواوين الحكم ببغداد ومختلف الأقاليم..

ونحن نقول: أن هذا التحول في موقف الدولة العباسية كان جزئياً، ولم يكن كلياً، لأننا نقيسه بمقاييس المعتزلة الفكرية والسياسية، فهم لم يزالوا على موقفهم من أن نظام الحكم العباسي ملكي وراثي. وليس بالخلافة الشورية، وعلى موقفهم من معارضة قهر العباسيين للعلويين واستبعادهم لهم من مراكز الحكم ودوائر النفوذ والتأثير..ولذلك فان إطلاق الرشيد لسراح المعتزلة لم ينه معارضة المعتزلة للحكم العباسي، إذ استمرت المعارضة، بل والرفض، قائمين في صفوف المعتزلة، ينمو ويتبلور في شكل مدرسة المعتزلة البصريين، وخاصة في عهود: المأمون (١٨٩_٢١٨هـ/ ٨١٣_٨٣٣م) والمعتصم (٢١٨_ ٢٢٨هـ/ ٨٣٣ _ ٨٤٢م) والواثق (٢٢٨_٢٣٣هـ/ ٨٤٢_ ٨٤٧م) وهم الخلفاء الذين تعاطفوا مع الفكر الاعتزالي، وبلغ نفوذ المعتزلة على عهدهم قمة ما بلغه من ازدهار...

(١) – المصدر السابق، ص ٣٠.



وإذا شئنا أمثلة نضربها لمعارضة المعتزلة البغداديين، بل ورفضهم لسلطة الدولة العباسية، ومقاطعتهم أجهزة دولتهم ووظائف دواوينها وإدانتهم لنمط الحياة فيها.. فان هناك الكثير من هذه الأمثلة.. فمنها، على سبيل المثال:

١. موقف أبي موسى عيسى بن صبيح المرداد (المتوفى سنة ٢٢٦هـ سنة ٨٤٠م) على عهد المعتصم_ ولقد كان المرداد زاهداً عابداً، حتى لقب براهب المعتزلة_ وكان موقفه من العباسيين، بمن فيهم المعتصم، الذي كان معتزلياً، هو موقف الرفض والإدانة، بل لقد أفتى بكفر من يخدم الدولة وسلطانها، وحكم انه لا يرث ولا يورث، على حين أن غيره من البغداديين المعتزلة كان يقول، فقط، بفسق "من لابس السلطان" حتى من المعتزلة البصريين..... والبغدادي يحكي هذا الرأي عن المرداد، ويعجب كيف لم يقتله العباسيون، فيقول: " والعجب من سلطان زمانه، كيف ترى قتله، مع تكفيره إياه وتكفير من خالطه؟."[1].

٢. موقف أبي محمد جعفر بن مبشر الثقفي(المتوفى سنة ٢٣٤هـ/ سنة ٨٤٨م)، على عهد الواثق _ الذي كان معتزلياً أيضاً_ فلقد رفض ابن مبشر أن يتعاون مع الدولة، أو أن يلي القضاء فيها، واستنكر قبول هداياها، بل ورفض أن يستقبل الوزير المعتزلي احمد أبي دؤاد.. ولما قال الواثق لابن دؤاد:" لم لا تولي أصحابي _ أي المعتزلة _ القضاء، كما تولي غيرهم؟. " قال ابن أبي داؤد: "يا أمير المؤمنين، إن أصحابك يمتنعون من ذلك، وهذا جعفر بن مبشر، وجهت إليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها، فذهبت إليه بنفسي، واستأذنت، فأبى أن يأذن

(١) – الفرق بين الفرق، ص ١٥١ – ١٥٢.



لي، فدخلت من غير أذن، فسل سيفه في وجهي، وقال: الآن حل لي قتلك.. فانصرفت عنه. فكيف أولي القضاء مثله؟."[١]".

٣. ومثل جعفر بن بشر، في موقفه، موقف أبي الفضل جعفر بن حر الحمداني (١٧٧ _ ٢٣٦هـ ٧٩٣_ ٨٥٠م)، فعندما تمذهب بمذهب المعتزلة البغداديين، ترك مناصبه في الدولة، وكانت من كبار المناصب وتخلص من الأموال التي احتازها أثناء ملابسته لخدمة الدولة، حول ما كان منها ملابس يستر بها جسده... في قصص تروي عن موقف دونه مواقف القديسين[٢].

٤. موقف أبي عمران موسى بن الرقاش _ من الطبقة السابعة في طبقات المعتزلة، وكان يُقَيِّم الدولة العباسية تقيمها يرى به أن دارها "دار كفر" ويحرم "المكاسب" التي تأتي في ظلها وظل سلطتها وسلطانها[٣].

٥. موقف محمد بن إسماعيل العسكري، من الطبقة السابعة في رجالات المعتزلة،.. وكان يناوئ الدولة العباسية، ويحقر شأنها، إلى الحد الذي وصف فيه كتاب السلطان بقوله: " هذا الكتاب أهون علي من التراب"[٤].

٦. موقف سعيد بن حميد بن بحر _ "وكان وجهاً من وجوه المعتزلة". فلقد أدت معارضته لأحمد بن أبي دؤاد إلى دخوله السجن عندما اتهم

---

(١) – فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٦٩. وباب ذكر المعتزلة، ص ٤٤.

(٢) – آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج٢، ص ٨٦. ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة بيروت، سنة ١٩٦٧م.

(٣) – باب ذكر المعتزلة، ص ٤٤.

(٤) – المصدر السابق، ص ٤٠.



ابن أبي دؤاد بالشعوبية والزندقة.. ولقد هجا ابن أبي دؤاد بقصيدة قال فيها:

لقد أصبحت تنسب في اياد ... بأن يكني أبوك: أبا دؤاد

فلو كان اسمه عمرو بن عدي ... دعيت إلى زبيد أو مراد

لئن أفسدت بالتخويف عيشي ... لما أصلحت أصلك في اياد

وإن تك قد أصبحت طريف مال ... فبخلك باليسير من التلاد[1]

فهذه أمثلة من مواقف المعتزلة البغداديين الذين ظلوا على رفضهم للسلطة العباسية، والمعارضة لها، والمقاطعة لجهاز حكومتها، والذين كان تفضيلهم لعلي بن أبي طالب وتقديمهم له، وتعاطفهم مع العلويين _حتى سموا شيعة المعتزلة_ موقفاً سياسياً رفضوا به سلطة بني العباس وسلطانهم..

أما تيار المعتزلة الذي ظل، في قضية التفضيل، على مذهب قدماء المعتزلة من أهل البصرة، والذي سمي لذلك بالمعتزلة البصريين، تميزاً له عن تيار المعتزلة البغداديين، فلقد اتخذ من الدولة العباسية، خاصة في عهود المأمون، والمعتصم، والواثق موقف المساندة والتأييد.

ولم يكن تأييده هذا يعني التخلي عن فكر المعتزلة في الإمامة ورفض النظام الملكي في توارث الخلافة، لان عهد المأمون_ من وجهة نظر هذا التيار_ كان يمثل تغيراً أساسياً في طبيعة السلطة يستدعي، بالتبعية، تغيراً أساسياً في الموقف منها والتقييم لها.. ونحن نستطيع أن نكشف هذا التغير الذي طرأ على السلطة في حقيقتين رئيسيتين:

الأولى : أن موقف السلطة من نظام توارث العرش قد طرأ عليه تغير

(١) - الأغاني، ج ٢٠، ص ٦٩٣٩، ٦٩٤٠.



يبتعد بها عن طبيعة النظام الملكي_ فلقد مر بنا رفض عمرو بن عبيد لعهد المنصور لابنه المهدي بولاية العهد، لأنه لا يصلح لها، ولأنه في إطار الوراثة، وهو الأمر الذي يرفضه أغلب مفكري الإسلام، كما أشرنا عند الحديث عن ولاية العهد، إذ منعوا أن يعهد الإمام بها إلى أحد من أصوله أو فروعه، وجعلوا إمضاء ذلك مشروطاً برأي أهل الاختيار أي جعلوا العهد كلا عهد..

أما التغيير الذي أحدثه المأمون فكان ذلك الذي قام به في سنة ٢٠٢هـ سنة ٨١٧م عندما أنهى الموقف العباسي التقليدي الذي يمارس الاضطهاد والقهر ضد العلويين، فعقد ولاية العهد إلى أمام علوي هو علي بن موسى الرضا، وعقد له على ابنته كذلك[1]... حتى لقد ثار ضده أمراء بني العباس، واتهموه بالتشيع، وقالوا في ذلك شعراً هجوه به... فقال فيه عمه إبراهيم بن المهدي، المعروف بابن شكلة:

وإذا الشيعي خَمْخَمَ في مقال فسرك أن يبوح بذات نفسه

فصل على النبي وصاحبيه وزيريه وجاريه برمسه

فرد عليه المأمون هاجياً إياه بقوله:

وإذا المرجى سرك أن تراه يموت لحينه من قبل موته

فجدد عنده ذكرى علي وصل على النبي وال بيته[2]

ولن يقدح في موقف المأمون هذا أن علي بن موسى الرضا قد مات قبل المأمون، فلم يل الخلافة، وأن العهد بها قد كان من نصيب المعتصم العباسي، لان العهد وإذا ما تم عن رضا من أهل الاختيار فهو غير مردود ولا مرفوض

(١) - تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٢) - مروج الذهب، ج٢، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.



في مذهب أهل العدل والتوحيد.. فنحن أمام تغير حقيقي في موقف السلطة من العلويين..

كما لا يقدح في موقف المأمون أن طريقه إلى الخلافة لم يكن الاختيار والبيعة والعقد على النحو الذي يقول به المعتزلة، لأننا قد سبق وأشرنا إلى توليهم لعمر بن عبد العزيز، عندما قالوا انه استحق الإمامة بعدله وان كان قد نالها بعهد من سبقه من أمراء الجور الأمويين..

والثانية: أن المأمون كان على مذهب المعتزلة، ومن هنا فان تقييم لسلطته ودولته كان طبيعياً أن يكون إيجابياً وبالتأييد والمساندة... وأبو الهذيل العلاف(١٣٥_٢٣٥هـ/ ٧٢٥_٨٤٩م) يُحدِّث المأمون فيقول له: أن تأييدهم له راجع، فقط، إلى قوله بالعدل والتوحيد.. يقول: " يا أمير المؤمنين، أني ما أتيتك لمرزية دينار ولا درهم، ولكن أنفيك الشبهين عن الله: شبه الخلق، وشبه الجور..."[١].

ولقد انعكس هذه الموقف المذهبي للمأمون في تقريبه المعتزلة، وتوليته المشورة لأحمد بن أبي دؤاد، ثم توصيته من بعد باستمرار المشورة فيهم وبقائها بيد ابن أبي دؤاد... فلقد جاء في وصية المأمون للمعتصم: ".. وأبو عبد الله احمد بن أبي دؤاد، لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك، فانه موضع ذلك، ولا تتخذن بعدي وزيراً.."[٢].

ولقد انعكس هذا التغير الذي حدث في موقف السلطة من المعتزلة والعلويين، وهو التغير الذي ارتبط بمذهب المأمون بمذهب المعتزلة، انعكس في تبلور مدرسة المعتزلة البصريين التي أيدت وساندت دولة العباسيين...

---

(١) – فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢١٣.

(٢) – د. ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج١، ص ٢٩، طبعة الإسكندرية.



فهشام بن عمرو الفوطي، الشيباني (المتوفي ٢١٨هـ/ ٨٣٣م) _ وهو من أئمتهم المقدمين_ كان مقرباً إلى المأمون، عظيم القدر لديه "حتى كان وإذا دخل على المأمون يتحرك حتى يكاد يقوم."..[١].

وعندما كان المأمون بمدينة مرو، أدركته الحيرة في ماهية الموقف الصواب في قضية الإمامة، وعلاقة كل من العباسيين والعلويين بها، دعا المفكرين إلى الكتابة فيها، وان يرفعوا إليه أبحاثهم، فيما يشبه ما تنظمه الدول الحديثة من مسابقات، فاشترك الجاحظ (١٥٩_٢٥٦هـ/ ٧٧٥_ ٨٦٩م)_ من المعتزلة البصريين_ في التأليف فيها، ورفع كتابه إلى المأمون، فوافق مذهب المعتزلة ما كان يبحث عنه المأمون، واستدعى الجاحظ للقائه، وكتب الجاحظ عن ذلك يقول: ".. ولما قرأ المأمون كتبي في الإمامة، فوجدها على ما أمر به، وصرت إليه_ وكان قد أمر اليزيدي بالنظر فيها ليخبره عنها _ قال لي: قد كان بعض من ترتضي عقله ونصدق خبره خبرنا عن هذه الكتب بأحكام الصنعة، وكثرة الفائدة، فقلت له: قد ضرّ بي الصفة على العيان، فلما رأيتها رأيت العيان قد أربى على الصفة، فلما فليتها أربى الفلى على العيان، كما أربى العيان على الصفة، وهذا كتاب لا يحتاج إلى حضور صاحبه، ولا يفتقر إلى المحتجين عنه، قد جمع استقصاء المعاني واستيفاء جميع الحقوق، مع اللفظ الجزل، والمخرج السهل فهو سوقي ملوكي، وعامي خاصي"[٢].

ولقد كان مذهب الجاحظ في الإمامة _ كنموذج لفكر مدرسة معتزلة البصرة فيها_ يقوم على السخرية من الدعوى القبلية فيها وادعاء أحياء قريش لها.. ولقد سلك لذلك طريقاً غريباً غمض مقصده من سلوكه على كثير من الباحثين... فهو قد صنف كتاباً في (إمامة ولد العباس) ينتصر فيه

(١) - باب ذكر المعتزلة، من كتاب المنية والأمل، ص ٣٥.

(٢) - البيان والتبين، ج٣، ص ١٨٦، طبعة المطبعة السلفية.



لمذهب الراوندية التي قالت: إنها لولد العباس خاصة دون بطون قريش وأحيائها.. وهو قد صنف (كتاب العثمانية) ينقض فيه حجج الشيعة العلويين الذين يفضلون علياً على أبي بكر، وينتصر فيه لمذهب المعتزلة في أن أبا بكر هو الأفضل، وأن إمامته هي الحق _ ونلاحظ أن ذلك يتعارض مع مذهب الراوندية ويهدمه من أساسه.. وهو قد صنف كتاباً في إمامة أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان. ذكر فيه رجال المروانية ودافع عن حق بني أمية في الإمامة _ وهو ما يخالف مذهب كتابيه السابقين.

ولقد أثارت كتب الجاحظ هذه جدلاً كثيراً، فنقضها الشيعة_ وممن نقضها منهم المسعودي _ ونقضها المعتزلة البغداديون_ وممن نقضها منهم أبو جعفر الاسكافي _.. وفسر المسعودي تأليف الجاحظ لكتب في الإمامة لا تحوي مذهبه بأنها نوعاً من " التهاجن والتطرب" هو الذي دعاه إلى أن يؤلف كتباً لم تكن على مذهبه ولا يمثل فكرها اعتقاده...[1]. ولكننا نعتقد أن الجاحظ قد أراد من وراء نصرة كل المذاهب التي تنطلق إلى الإمامة من منطلق عرقي وقبلي أن يقول: أن كل هذه المذاهب باطلة، بدليل أن نصرتها جميعاً ممكنة، وهدمها جميعاً ممكن، وبما أن الحق واحد، فلا بد أن يكون غيرها جميعاً، فليست الوصية بطريق للإمامة، سواء أكانت مدعاة لعلي أو لأبي بكر أو العباس.. وليس الملك، على مذهب الأمويين والمروانية، بالمذهب الحق، وإنما الحق في هذا الأمر هو الشورى والاختيار والعقد والبيعة كسبيل لتمييز الإمام وتنصيبه، كما قال ويقول أهل العدل والتوحيد...

وإذا كنا قد ذكرنا موقف المعتزلة البغداديين ومذهبهم في مقاطعة الدولة العباسية، حتى على عهود: المأمون، والمعتصم، والواثق، فان موقف يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام (١٥٣_ ٢٣٣هـ/ ٧٦٧_٨٤٧م) هو نموذج

(١) - مروج الذهب، ج٢، ص ١٨٧ - ١٨٨.



لتأييد المعتزلة البصريين لهذه الدولة، في تلك العهود، بل واشتراكهم في جهاز حكمها، فما رفضه جعفر بن مبشر قبله ونهض به الشحام... فلقد " روى أن الواثق (٢٢٨_ ٢٣٣هـ/ ٨٤٢_٨٤٧م) أمر أن يجعل مع أصحاب الدواوين رجال من المعتزلة ومن أهل الدين والطهارة والنزاهة، لإنصاف المتظلمين من أهل الخراج، فاختار ابن أبي دؤاد أبا يعقوب الشحام فجعله ناظراً على الفضل بن مروان، فقمعه، وقبض يده عن الانبساط في الظلم"[١].

وأبو معن ثمامة بن أشرس النميري _ المتوفى سنة ٢١٣هـ سنة ٨٢٨م) كان من مدرسة المعتزلة البغداديين، وكان ينتقد المأمون ويتهمه بالبخل، ولما عاتبه المأمون في ذلك قال له: " يا أمير المؤمنين، إني ما تكثرت بك من قلة، ولا تعززت بك من ذلة، وما بي وحشة من الله إلى أحد."[٢].. ومع ذلك فلقد اجتهد المأمون في تقريبه منه والاستعانة به، فكان ينهض بتفقد أمور الدولة في الأقاليم، وتصفح أحوال البريد والعمال والخراج...الخ ثم يتقدم إلى المأمون باقتراح ما رآه سبيلاً للإصلاح، فيأمر المأمون بتنفيذ ما يقترحه من إصلاح[٣] (٢٧٧).

هكذا شهدت الدولة العباسية، في تلك الفترة مدرسة اعتزالية تعارض وتقاطع وتتبرأ، وأخرى تؤيد وتساند وتدفع الدولة أكثر فاكثر نحو مذهب أهل العدل والتوحيد..

ولقد استمر هذان الموقفان والنهجان في صفوف المعتزلة حتى ولي الحكم المتوكل العباسي سنة ٢٣٣هـ/ سنة ٨٤٧م..

أما منذ عهد المتوكل، وبعد الانقلاب الفكري والسياسي الذي أحدثه،

(١) - باب ذكر المعتزلة، من كتاب المنية والأمل، ص ٤٠.

(٢) - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٥٨.

(٣) - رسائل الجاحظ، ج٢، ص ٢٦٦.



وأزاح به المعتزلة والعلويين من مراكز الدولة وأجهزة حكمها فان موقف المعتزلة، جميعاً: بصريين وبغداديين، قد عاد إلى التوحد والاتفاق على معارضة الدولة ورفض سلطتها ومناوأة سلطانها، وازداد التقارب في تلك الحقبة الزمنية بين المعتزلة والزيدية_ الذين كانوا يواصلون الثورة والخروج_ وكذلك الشيعة العلويين..

وشاعر المتوكل علي بن الجهم يعبر عن عدائه وعداء حزبه للمعتزلة_ الذين يسميهم أحياناً "بالواثقية" نسبة للواثق._ وعدائه للشيعة كذلك، فيقول:

تضافرت الروافض والنصارى وأهل الاعتزال على هجائي

وعابوني وما ذنبي إليهم سوى علمي بأولاد الزناء

أنا المتوكلي هوىً ورأياً وما "بالواثقية" من خفاء

عندما نفى المتوكل زعيم المعتزلة احمد بن أبي دؤاد، هجاه علي بن الجهم، شامتاً، فقال فيه وفي المعتزلة:

يا احمد بن أبي دؤاد دعوة بعثت إليك جنادلاً وحديدا

ما هذه البدع التي سميتها بالجهل منك العدل والتوحيدا

أفسدت أمر الدين حين وليته ورميته بابي الوليد وليدا[1]

وعندما يمرض ابن أبي دؤاد، يشمت فيه علي بن الجهم، ويتحدث عن انتصار "أصحاب الحديث" على المعتزلة بانقلاب المتوكل عليهم، فيقول:

لم يبق منك سوى خيالك لامعا فوق الفراش ممهداً بوساد

فرحت بمصرعك البرية كلها من كان منهم موقناً بمعاد

(١) - يشير إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد، الذي ولي الأمر بعد والده.



كـم مجلـس لله قـد عطلتـه كي لا يُحـدَّث فيـه بالاسنـاد

ولكـم مصـابيح لنـا أطفـأتها حتى يـزول عن الطريـق الهادي

ولكـم كريمـة معشـر أرملتهـا ومُحـدِّث أوثـقت في الأقيـاد

أن الأساري في السجون تفرجوا لمـا أتتـك مواكـب العـواد[1]

وهكذا.. فمنذ حدوث ذلك الانقلاب الفكري والسياسي، الذي أخرج أصحاب الحديث من السجون، ووضع مكانهم المعتزلة والعلويين.. علت نبرة النقد والرفض للدولة العباسية وجميع دوائر الاعتزال.

فأبو القاسم عبد الله بن احمد بن محمود البلخي الكعبي المتوفى سنة ٣١٩هـ من الطبقة التاسعة للمعتزلة_ استقال من خدمة الدولة على عهد المقتدر "ثم تاب من ذلك واصلح؟[2] كما يتوب الإنسان من الذنب تقترفه يداه...

ومحمد بن عمر الصيمري _من الطبقة التاسعة_ قد حكم على المجتمع العباسي الذي غلب عليه الجبر والتشبيه بأنه "داركفر" واتفق مع مذهب" الهدوية الزيدية"، اتباع يحي بن الحسين، في هذا التقييم..[3]".

ولقد بلغ انقلاب الدولة على المعتزلة إلى الحد الذي أسقطت فيه شهادتهم أمام القضاء، أي جردتهم من "حقوقهم المدنية"، بتعبيرنا الحديث؟.... فكان أبو محمد عبد الله بن العباس الرامهرمزي _ من الطبقة التاسعة _ يبذل للقضاة الأموال كي يقبلوا شهادات المعتزلة ويرونهم متصفين بالعدالة اللازمة للشهود.. كما بنى لنفسه منـزلاً في مزرعة نائية، سماه"الرباط" كان

(١) - الأغاني، ج ١٠، ص ٣٦٧٠، ٣٦٧٢، ٣٦٨١، ٣٦٨٢، ٣٦٩٣.

(٢) - باب ذكر المعتزلة، من كتاب المنية والأمل، ص ٥٢.

(٣) - المصدر السابق، ص ٥٧.



يلجأ إليه عند الخوف من السلطان[١].

ولقد امتثلت الدولة الغزنوية وقائدها محمود الغزنوي (٣٩٠_٤٨١هـ/ ٩٩٩_١٠٣٠م) لأوامر الدولة العباسية باضطهاد المعتزلة، فاخذ الغزنوي يجمع المعتزلة من البلاد ليضعهم في سجن اتخذه لهم في "غزدار"..[٢]، فكان ممن من نيسابور: أبو الفاتح الأصفهاني، وإمام الجامع: أبو الصادق، وعالم النحو: أبو الحسن الصابري، _ وهم من الطبقة الثانية عشرة_ فحبسوا حتى ماتوا هناك[٣].

وكما عم انقلاب المعتزلة_ بالاضطهاد، فلقد شمل به الشيعة العلويين كذلك فالأمويون قد قتلوا الحسين، والمتوكل هدم قبره وسَوَّاه بالتراب، ثم حرث أرضه وزرعها كي لا يزوره أحد من الناس.. مما جعل ابن السكيت يقول:

بالله أن كانت أمية قد أتت قتل ابن بنت نبيها مظلوما

فلقد أتته بنو أبيه بمثله فغدا لعمرك قبره مهدوما

أسفوا على إلا يكونوا شاركوا في قتله، فتتبعوه يتيما[٤]

كما اصدر ابن المتوكل "محمد المستحضر" أوامره، بعد موت أبيه، بالتضييق على العلويين اقتصادياً، ومعاملتهم كمواطنين من الدرجة الثانية فكتب كتاباً إلى الأمصار يمنعهم من "تقبل الضياع" أي منعهم من وضع

---

(١) – فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٠٢– ٣٠٣.

(٢) – وهي قلعة «عز»، في رستاق برذعة، بنواحي إيران، شمالي أذربيجان، بعد نهر الرس. أنظر: مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع.

(٣) – فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٦٧.

(٤) – نظرية الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية، ص ٣٩٢. والبيت الأخير نرى أنه لو انتهى بكلمة «رميما» لكان أوفق.



"الملتزمين" وحرمانهم من حق "الالتزام" وألا يركبوا الخيل، وألا يغادروا مدينة الفسطاط، وألا يزيد ما يملكه أحدهم من الرقيق على عبد واحد، وألا تقبل شهادتهم في الخصومات، وان تقبل شهادات خصومهم دون أن يطالبوا ببينة على صحتها"[1].

ولعل هذا هو الذي جعل نفراً من المعتزلة ـ منهم أبو علي الجبائي ـ يفكر ويسعى كي يوحد صفوف المعتزلة والشيعة، لان الاضطهاد قد عمهم معاً، وقال: "لقد وافقونا في التوحيد والعدل، وإنما خلافنا في الإمامة، وواجب أن نجتمع حتى نكون يداً واحدة..."[2].

ولقد توجت الدولة العباسية اضطهادها هذا للمعتزلة، وكرسته، وجعلته قانوناً وفكراً رسمياً للدولة بذلك الكتاب الذي أشرف على وضعه الخليفة القادر (٣٨١_٤٢٣هـ/ ٩٩١_١٠٣١م) وسماه: **الاعتقاد القادري** وجعل علماء السُّنَّة وأصحاب الحديث يوقعون عليه، ثم أمر به فعمم في الأقاليم، وقرئ في الدواوين، وتلي على المنابر.. ولقد ادخل هذا الكتاب الذي صدر ليحرم فكر المعتزلة ويجرمه في الإسلام "كهنوتاً" اعتقادياً مستعاراً من قرارات المجامع الكنيسة، غريباً عن روح الإسلام وطبيعته.. وفي هذا" الاعتقاد القادري" صدرت أوامر الخليفة بأن:

١. يمنع تدريس علم الكلام والمناظرة في مسائله، خاصة الاعتزال ومقالات أهله. وانذر المخالفين بالعقوبة والنكال.. قتلاً ونفياً وسجناً..

٢. يلعن المعتزلة على منابر المساجد، حتى يصير ذلك سُنَّة متبعة من سُنَن الإسلام.

---

(١) – خطط المقريزي، ج ٣، ص ٢٧١.

(٢) – علي فهمي خشيم، الجبائيان: أبو علي وابو هاشم. ص ٢٩٤. طبعة ليبيا، سنة ١٩٦٨.



٣. تحريم قول المعتزلة في "التوحيد"، حيث يثبت "الاعتقاد القادري" لله الصفات التي ينفيها عنه تنـزيه المعتزلة وتوحيدهم، فيقول عن الله سبحانه وتعالى: انه "هو القادر بقدرة، والعالم بعلم أزلي غير مستفاد، وهو السميع بسمع، والمبصر ببصر... متكلم بكلام... وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله فهي صفة حقيقية لا مجازية... وان كلام الله تعالى غير مخلوق، تكلم به تكليماً، وأنزله على رسوله على لسان جبريل بعدما سمعه جبريل منه.. ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقاً، لأنه ذلك الكلام بعينه الذي تكلم الله به، فهو غير مخلوق.. ومن قال انه مخلوق، على حال من الأحوال، فهو كافر، حلال الدم، بعد الاستتابة منه."

٤. تحريم قول المعتزلة في " العدل" والاختيار، حيث يقول "الاعتقاد القادري": أن الله (هو مدبر السماوات والأرضين ومدبر ما فيها ومن في البر والبحر، لا مدبر غيره... والخلق كلهم عاجزون.." سواء منهم: "الملائكة والنبيون والمرسلون والخلق كلهم أجمعون".

٥. تحريم قول المعتزلة في "المنـزلة بين المنـزلتين" وذلك بتقرير "الاعتقاد القادري" لمذهب المرجئة في معاوية وصحبه عندما يقول: أننا "لا نقول في معاوية إلا خيراً...".

ولقد أصدرت الدولة هذا الكتاب باعتباره" اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر."[1]، فجعلت من اضطهاد المعتزلة ونفيهم من المجتمع الرسمي ودوائر الفكر والتوجيه والتأثير وإبادة تراثهم، جعلت من ذلك قانوناً وعقيدة دينية على الجميع أن يراعوها ويضعوها موضع التطبيق.. فكانت تلك قمة المحنة الفكرية والسياسية التي حرمت الحضارة

(١) - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج١، ص ٣٨١ - ٣٨٣.



العربية الإسلامية من الثراء الفكري الذي تمثل في أول ما تمثل، وأكثر ما تمثل في فكرهم عن الإمامة وفلسفة الحكم، سواء منه الجانب النظري أو تلك الجهود التي بذلوها لوضع هذا الفكر في التطبيق.

ولكن هذا الاضطهاد الذي أصاب المعتزلة منذ عصر المتوكل العباسي لم يفلح في اجتثاث فكرهم العقلاني من ارض الحضارة العربية الإسلامية، فعاش نفر من أعلامهم يفكرون ويبشرون ويكتبون دون أن يعلنوا على الملأ مذهبهم في الاعتزال، وإذا تحدثوا عن أسلافهم سموهم "بعلماء الكلام" أو "متكلمي البصرة".. وهكذا، كما صنع أبو الحسن الماوردي (٣٦٤_٤٥٠هـ/ ٩٧٤_١٠٥٨م) وأمثاله.. كما أن التناقضات الفكرية والسياسية التي قامت بين خلافة بغداد وبين بعض الدول الإسلامية التي قامت وقوي نفوذها على حساب نفوذ الخلافة العباسية قد أتاح للمعتزلة قدراً من الحرية_ كما حدث في ظل الدولة البويهية (٣٣٤_٤٤٧هـ/ ٩٤٥_ ١٠٥٥م) مما مكّن فكر المعتزلة من صحوة ازدهر فيها إنتاج إعلامهم وعطاؤهم الفلسفي والسياسي، وهي الصحوة التي يُعدّ القاضي عبد الجبار بن احمد الهمذاني (المتوفى سنة ٤١٥هـ) علماً عليها.. وهو الأمر الذي حفظ لنا تراث المعتزلة الحديث بعد أن أباد تراثهم القديم، فأصبح بالإمكان أن ندرس المعتزلة ونُقيّم فكرها من خلال تراثهم هم، لا من خلال ما كتبه عنهم الخصوم والأعداء.



المعتزلة في دور القوة

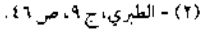
١ـ تدرج المعتزلة إلى القوة: (١٠٠ـ١٩٨هـ/ ٧١٨ ـ٨١٣).

كان القدرية الأولون سيئي الحظ، فقد جلبوا إلى أنفسهم غضب الأمة وسخطها وتعرضوا لنقمة الخلفاء الأمويين الذين تتبعوهم بالقتل وتناولوهم بالاضطهاد.

فلما قام القدرية المعتزلة أدركوا ناحية الضعف هذه فيهم، وعلموا أن ليس لهم بقاء ما لم يجدوا قوة كبيرة تسندهم وتشد أزرهم. فخطر لهم أن يستعينوا بالسلطة الحاكمة، ويستميلوها إلى جانبهم، فبذلك فقط يمكنهم أن يعيشوا آمنين، ويظهروا آراءهم بلا خوف ولا وجل، ويبلغوا أهدافهم. وقد تهيأ لهم ما أرادوا، ولكن بعد جهاد طويل دام تقريباً قرناً من الزمان.

وهكذا راح المعتزلة يلقون على الخلفاء شباكهم، وينسجون حولهم حبائلهم. فإنّا نجد المعتزلة أو القدرية[١]. يلتفون حول يزيد بن الوليد بن عبد الملك (١٢٦هـ/ ٧٤٣م). قال الطبري: أن اليزيد كان قدرياً[٢]. وروى

(١) - من الضروري أن أشير هنا إلى ما سبق أن ذكرته من أن القدرية والمعتزلة أصبحوا بعد ظهور الاعتزال فرقة واحدة، إذ اندمج القدرية بالمعتزلة وذابوا فيهم. ولذلك فإن المؤرخين العرب القدماء في كلامهم عن الفرقة الجديدة يستعملون غالبا اسم المعتزلة وأحياناً اسم القدرية. فالطبري مثلاً في حديثه عن الجماعة الذين التفوا حول اليزيد بن الوليد بن عبد الملك يقول إنهم القدرية على حين يدعوهم المسعودي المعتزلة.



(٢) - الطبري، ج ٩، ص ٤٦.



الجاحظ الذهبي عن الشافعي أن اليزيد حين ولى الخلافة دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه[١]. وجاء في مروج الذهب أن اليزيد كان يذهب إلى قول المعتزلة في الأصول الخمسة[٢]. وأنه حين خرج بدمشق على الوليد بن يزيد بن عبد الملك كان المعتزلة ممن شايعوه وأيدوه حتى تمكن من قتل الوليد والفوز بالخلافة[٣]. ولهذا كان المعتزلة يعظمونه ويفضلونه في الديانة على عمر بن عبد العزيز[٤]. وكان تأثير القدرية فيه عظيماً إلى حد انهم صاروا يتدخلون في زمنه في الشؤون السياسية تدخلاً فعلياً، فانهم حسنوا له في مرضه أن يأخذ البيعة لأخيه إبراهيم ويجعله ولي عهده، ولعبد العزيز بن الحجاج ابن عبد الملك من بعد إبراهيم، ولم يزالوا يحثونه على ذلك ويقولون انه لا يحل له أن يهمل أمر الأمة، فبايع لهما[٥]. وإذ كان اليزيد قدرياً فقد قال الحكم بن الوليد ابن يزيد يهجوه:

وساد الناقص القدري فينا وألقى الحرب بين بني أبينا[٦]

وهكذا التفَّ القدرية حول مروان بن محمد (١٢٧_١٣٢هـ/ ٧٤٤_٧٤٩م.) آخر خلفاء بني أمية. ويقول ابن الأثير: أن مروان كان يلقب بالجعدي لأنه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه في خلق القرآن ونفي القدر فكان الناس يذمونه بنسبته إلى الجعد[٧]. وينادونه يا جعدي يا معطل[٨].

(١) – دول الإسلام، ج١، ص ٦٥.
(٢) – مروج الذهب، ج٦، ص ٢٠.
(٣) – المصدر نفسه، ص ٣١.
(٤) – المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٥) – الطبري، ج ٩، ص ٤٤.
(٦) – المصدر السابق، ج٩، ص ٥٤.
(٧) – ابن الأثير، ج٥، ص ١٧٤.
(٨) – المصدر السابق، ص ١٧٤.



وذكر ابن قيم الجوزية أن كلام الجعد نفق عند الناس لأنه كان معلم مروان وشيخه[١].

ومع ذلك فان المعتزلة كما قال ابن قيم قليلين أذلاء مذمومين[٢]. فانهم في الحالتين لعبوا على جوادين خاسرين، لان الأول منهما قضى بعد توليه الخلافة ببضعة اشهر، ولم يكد ثانيهما يصل إلى الحكم حتى اندلعت حوله نيران الفتن والثورات، وخرج عليه شيعة بني العباس فشغل بحربهم وقتل على أيديهم شر قتله.

ولما مضى الأمويون وابتدأ حكم العباسيين اخذ المعتزلة يرفعون رؤوسهم في حكم أبي جعفر المنصور(١٣٦_١٥٨هـ/ ٧٥٣_٧٧٤م). ذلك بأن عمرو بن عبيد كان صديقاً للمنصور قبل أن تنتهي الخلافة إليه[٣]، وكان المنصور يحترمه ويخضع لزهده ويطلب منه الموعظة فيعظه[٤]. دخل عمرو على المنصور يوماً فوعظه حتى أبكاه، قال المنصور: فأصنع ماذا؟ ادع لي أصحابك أولهم. فأجاب عمرو: ادعهم أنت بعمل صالح تحدثه.[٥] وهكذا يدل على أن عمرو بن عبيد كانت له عند المنصور مكانة رفيعة، فلا بدع أن رأينا المعتزلة في زمنه يتقوون قليلاً وينهضون. ولعل في هذا ما يفسر لنا ما يرويه الحنبلي من انه كانت لعمرو بن عبيد جرأة، فكان يقول عن عبد الله بن عمرو حشوي[٦]. وبعد موت عمرو بن عبيد (+١٤٤هـ/ ٧٦١م.) اشترك جماعة من المعتزلة الذين يذهبون إلى قول المعتزلة البغدادية مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن

(١) – الصواعق المرسلة، ج١، ص ٢٣٠ – ٢٣١.
(٢) – المصدر السابق، ص ٢٣٠.
(٣) – عيون الأخبار، ج١، ص ٢٠٩.
(٤) – العقد الفريد، ج١، ص ٣٠٦، وسراج الملوك، ص ٥٦.
(٥) – المحاسن والمساوي، ص ٣٦٤ – ٣٦٥.
(٦) – شذرات الذهب، ج١، ص ٢١١.



في خروجه على المنصور سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م[1] وفي هذا الخبر الذي يرويه المسعودي ما يبعث الشك والريبة، فان بغداد لم يكن قد تم بناؤها[2]، إلا إذ كان يقصد أن تلك الجماعة كانت لها أقوال شبيهة بما ذهب إليه المعتزلة البغداديون فيما بعد. وشيء آخر وهو كيف يثور المعتزلة على المنصور وقد كان شيخهم عمرو بن عبيد من أصدقائه وأنصاره، ولم يكن قد ظهر الخلاف في صفوف المعتزلة...؟ ولكن لعل أولئك الثائرين كانوا من شيعة المعتزلة.

ثم خفت صوت المعتزلة في زمن المهدي بن المنصور (١٥٨_١٦٩هـ/ ٧٧٤_٧٨٥م.) فان المهدي كان شديداً على الزنادقة والمخالفين، قد جد سن ١٦٧هـ/ ٧٨٣م. في طلبهم والبحث عنهم في الآفاق، وعين لذلك موظفاً خاصاً، فقتل عدداً منهم[3] كصالح بن عبد القدوس +١٦٧هـ/ ٧٨٣م[4] وبشار بن برد +١٦٨هـ/ ٧٨٤م[5].

ولما بدأ عصر الرشيد (١٧٠_١٩٣هـ/ ٧٨٦_٨٠٨م.) تنفس المعتزلة الصعداء، وبدأوا يرفعون رؤوسهم ثانية، وتشرئب أعناقهم إلى السيطرة، فإنا نجد يحي بن حمزة الحضرمي +١٨٣هـ/ ٧٩٩م، أحد القدرية قاضياً على دمشق[6]، كما نجد الرشيد يقرب إليه بعض رجالات الاعتزال. فقد كان يحترم ابن السماك محمد بن صبيح الكوفي +١٨٣هـ/ ٧٩٩م ويستفتيه

(١) - مروج الذهب، ج٦، ص ١٩٤.
(٢) - أمر المنصور بناء بغداد سنة ١٤٥ هـ/ ٧٦٢م، وتم بناؤها سنة ١٤٩هـ/ ٧٦٦م. تاريخ بغداد، ج١، ص ٦٦.
(٣) - اليعقوبي، ج٢، ص ٤٨٢. والطبري، ج ١٠، ص ٩ - ١٠.
(٤) - الدميري، ج١، ص ٢٧.
(٥) - الوفيات، ج١، ص ١٢٥.
(٦) - ميزان الاعتدال، ج٣، ص ٢٨٥.



ويطلب موعظته. قيل أن ابن السماك وعظه مرة وخوّفه[١]. وحين قدم ثمامة بن أشرس بغداد اتصل بالرشيد[٢]، واتصل به أيضاً يحي ابن المبارك اليزيدي +٢٠٢هـ/ ٨١٧م، وكان يحي قبل ذلك مؤدباً لأولاد يزيد بن منصور خال المهدي، فاتصل عن طريقه بخلفاء بني العباس ولا سيما الرشيد الذي جعله مؤدباً لولده المأمون[٣]. ويقول ياقوت الحموي أن يحي بن المبارك كان يتهم بالاعتزال[٤]. ويروي السيوطي عن ياقوت أن محمد بن مناذر +١٩٨هـ/ ٨١٣م أحد النساك هجا المعتزلة وتهتك فنفوه عن البصرة إلى الحجاز حيث مات[٥]. فان صحّت هذه الرواية فإنها تدل على أن المعتزلة كانوا يتمتعون في حكم الرشيد بشيء من السلطة يمكنهم من نفي أعدائهم والانتقام منهم. ورغم هذا كله فان المعتزلة لم يجسروا على نشر مقالاتهم والجهر بآرائهم، لان الرشيد كان كثير التدين شديداً في أمور الدين[٦]. ذكروا أمامه أن بشر بن المريسي +٢١٨هـ/ ٨٣٣م يقول بخلق القرآن فقال: لله علي أن أظفر به لأقتلنه قتلة ما قتلتها أحداً قط[٧]. والرشيد لم يتردد في حبس ثمامة بن أشرس حين وقف على كذبه في أمر احمد بن عيسى بن زيد سنة ١٨٥هـ/ ٨٠١م[٨]، فكان يتسامح معه في مخالفة الدين..؟ بيد أن الدور الذي مثله المعتزلة في عصر الرشيد كان عظيم الأهمية بالنسبة إلى مستقبلهم.

---

(١) - العقد الفريد، ج١، ص ٣٠٦. وسراج الملوك، ص ١٣، ٥٢، ٦٨. وشذرات الذهب ج١، ص ٣٠٣.
(٢) - تاريخ بغداد، ج ٧، ص ١٤٥.
(٣) - معجم الأدباء، ج ٢٠، ص ٣٠.
(٤) - المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣١.
(٥) - بغية الوعاة، ص ١٠٧.
(٦) - الطبري، ج ١٠، ص ١١٣.
(٧) - تاريخ بغداد، ج ٧، ص ٦٤.
(٨) - الطبري، ج ١٠، ص ٧١.



فانه مهد لهم السبيل إلى قصر الخليفة، وجعل من بعضهم أصدقاء له ووعاظاً ومؤدبين لأولاده، وبذلك شاع ذكرهم وتوسع نفوذهم.

وفي مدة الأمين بن هارون (١٩٣_١٩٨هـ/ ٨٠٨_٨١٣م.) انكمش نفوذهم وانتكس حالهم، لان الأمين كان اشد من أبيه في مسائل الدين، حبس الزنادقة وضرب على أيدي شاربي الخمر[١]. ويقول ابن قيم أن الأمين أقصى الجهمية وتتبعهم بالحبس والقتل[٢]. فاستمروا كذلك مضطهدين إلى أن قتل الأمين وخلفه أخوه المأمون، فابتسم للمعتزلة الدهر، وانتهى إليهم الأمر، وبدأ دور عزهم وقوتهم.

المعتزلة في دور القوة: (١٩٨_٢٣٢هـ/٨١٣_٨٤٦م.)

وقع المأمون (١٩٨_٢٨٠هـ.) تحت سيطرة المعتزلة وخضع لنفوذهم، فقد كان تتلمذ على بعض كبرائهم كيحي بن المبارك، وكان لثمامة بن أشرس لديه مكانة عظيمة[٣]، فتشرّب آراءهم وشبَّ على مبادئهم، ويقولون أن ثمامة هذا هو الذي أغواه ودعاه إلى الاعتزال[٤]. ثم أن المأمون كان متعطشاً إلى العلم والفلسفة، شغوفاً بالآداب، محباً للمناقشة والجدال. ولما كان المعتزلة في وقته طلاب العلم والفلسفة، وأقطاب الأدب، وأرباب الجدل، فانه قرَّبهم، ارتاح إلى أحاديثهم، واستطاب مجالسهم، فأدى به ذلك إلى الإيمان بمبادئهم والدخول في مذهبهم. ومن الأدلة على محبتهم للمناظرة ما يرويه المسعودي من انه كان يجلس لها يوم الثلاثاء فإذا حضر الفقهاء ومن يناظره من سائر أهل المقالات ادخلوا حجرة مفروشة وقيل لهم انزعوا أخفافكم. ثم أحضرت الموائد وقيل

---

(١) – المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٢) – الصواعق المرسلة، ج١، ص ٢٣١.

(٣) – الملل والنحل، ج١، ص ٧٨.

(٤) – الفرق بين الفرق، ص ١٥٧.



لهم أصيبوا من الطعام والشراب، وجددوا الوضوء، ومن خفه ضيق فلينـزعه، ومن ثقلت عليه قلنسوته فليضعها. فإذا فرغوا أتوا بالمجامر فبخروا وطيبوا ثم خرجوا فاستدناهم حتى يدنون منه ويناظرهم احسن مناظرة وانصفها وأبعدها من مناظرة المتجبرين. فلا يزالون كذلك إلى أن تزول الشمس ثم تنصب الموائد الثانية فيطعمون وينصرفون"[1]. وذكر الدميري أن المأمون كان نجم بني العباس في العلم والحكمة، وقد اخذ من العلوم بقسط وافر وضرب فيها بسهم، وهو الذي استخرج كتاب اقليدس وأمر بترجمته وتفصيله، وعقد المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات، وكان أستاذه فيها أبو الهذيل العلاف[2]. وقال السبكي: كان المأمون ممن عني بالفلسفة وعلوم الأوائل، ومهر فيها، واجتمع عليه جمع من علمائها، فجره ذلك إلى القول بخلق القرآن[3]. وورد في الصواعق المرسلة: ثم جاء المأمون وكان يحب أنواع العلوم، وكان مجلسه عامراً بأنواع المتكلمين، فغلب عليه حب المعقولات، وأمر بترجمة كتب اليونان، واقدم لها المترجين من البلاد فترجمت واشتغل بها الناس، فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية[4] حشوا بدعة التجهم في أذنه وقلبه، فقلبها واستحسنها ودعا الناس إليها وعاقبهم عليها"[5].

وهكذا فان المأمون بمحبته للعلم وميله إلى العلماء اتصل برجال الاعتزال كثمامة وأبي الهذيل فوقع تحت تأثيرهم. وقد وجد المعتزلة فرصة مناسبة للاستئثار بالسلطة، فلقنوه مبادئهم وأقنعوه أنها الحق المبين. ومما لا جدال فيه أن المعتزلي الذي كان له في المأمون اكبر الأثر، والذي تم للمعتزلة على يده

(١) - مروج الذهب، ج ٧، ص ٣٨ - ٣٩.
(٢) - الدميري، ج ١، ص ٧٢.
(٣) - طبقات الشافعية، ج ١، ص ٢١٧.
(٤) - يقصد بالجهمية المعتزلة.
(٥) - الصواعق المرسلة، ج ١، ص ٢٣١.



تحقيق مآربهم وبلوغ أهدافهم، ووصلوا بجهوده ورعايته أوج رفعتهم، إنما كان القاضي احمد بن دؤاد الأيادي (١٦٠_٢٤٠هـ/ ٧٧٦_٨٥٤م). وكان بدء اتصال هذا القاضي بالخليفة سنة ٢٠٤هـ/ ٨١٩م. حين أرسله يحي بن أكثم مع جماعة من العلماء ليجالسوا المأمون، فسر منه وقال له لا اعلمن ما كان لنا من مجلس إلا حضرته[١]. وقد استطاع ابن أبي دؤاد بلباقته وغزارة علمه وذلاقة لسانه أن يسيطر على المأمون حتى حمله على نشر مقالة خلق القرآن وامتحان الناس فيها، والكُتّاب مجمعون على أن ابن أبي دؤاد مسؤول عن المحنة، فهو الذي زينها للخليفة، وهو الذي دس له القول بخلق القرآن وحسنه عنده وصَيَّره يعتقده حقا. لذلك قال الخطيب البغدادي[٢] والسبكي.

اظهر المأمون القول بخلق القرآن سنة ٢١٢هـ/ ٨٢٧م.[٣] ولكنه لم يُصمّم على حمل الناس عليه إلا سنة ٢١٨هـ/ ٨٣٣م[٤] فانه وصل في تلك السنة دمشق وامتحن أهلها في العدل والتوحيد[٥]. ثم تابع سيره إلى الرقة وكتب منها إلى إسحاق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد يأمره بامتحان القضاة والشهود والمحدثين في القرآن، وهذا هو نص الكتاب:

" أما بعد، فان حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم، ومواريث النبوة التي أورثهم، واثر العلم الذي استودعهم، والعدل بالحق في رعيتهم، والتشمير لطاعة الله فيهم، والله يسأل أمير المؤمنين أن يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته، والأقساط فيما ولاه الله من رعيته برحمته ومنته.

(١) – الوفيات، ج١، ص ٣٢.
(٢) – تاريخ بغداد، ج٤، ص ١٤٢.
(٣) – الطبري، ج ١٠، ص ٢٧٩.
(٤) – طبقات الشافعية، ج١، ص ٢١٨.
(٥) – اليعقوبي، ج٢، ص ٥٧١.



"وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية، ولا: استدلال له بدلالة الله وهدايته، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق أهل جهالة بالله وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده الإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه حق معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكير والتذكر، وذلك انهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما انزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين، واتفقوا غير متعاجين، على انه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه. وقد قال الله عز وجل في محكم كتابه الذي جعله لما في الصدور شفاء، وللمؤمنين رحمة وهدى: " أنا جعلناه قرآناً عربيا" فكل ما جعله الله فقد خلقه، وقال: "الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور". وقال عز وجل "كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق". فأخبر انه قصص لأمور أحدثه بعدها وتلا به متقدمها. وقال: "كتاب أحكمت آياته فصلت من لدن حكيم خبير". وكل محكم مفصل فله محكم مفصل والله محكم كتابه ومفصله فهو خالقه ومبتدعه. ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ومكذب دعواهم، يرد عليهم قولهم ونحلتهم ثم اظهروا مع ذلك انهم أهل الحق والدين والجماعة، وان من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة. فاستطاعوا بذلك على الناس، وغروا به الجهال حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب، والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين، إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على سيئ آرائهم، تزينا بذلك عندهم، وتصنعاً للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالتهم، فقبلت بتزكيتهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دغل دينهم، ونغل أديمهم، وفساد نياتهم ويقينهم. وكان ذلك غايتهم التي إليها احروا وإياها طلبوا في متابعتهم والكذب على مولاهم، وقد اخذوا عليهم



ميثاق الكتاب إلا يقولوا على الله إلا الحق، ودرسوا ما فيه، أولئك الذين أصمهم الله أعمى أبصارهم. أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبهم أقفالها....

"فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة ورؤوس الضلالة المنقوصون من التوحيد حظاً، والمخسوفون من الإيمان نصيباً، وأوعية الجهالة، وأعلام الكذب، ولسان إبليس الناطق في أوليائه والهائل على أعدائه من أهل دين الله، وأحق من يتهم في صدقه، وتطرح شهادته، ولا يوثق بقوله ولا عمله. فانه لا عمل إلا بعد يقين، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد. ومن عمى عن رشده وحظه من الإيمان بالله وبتوحيده كان عما سوى ذلك من عمله والقصد في شهادته أعمى وأضل سبيلاً. ولعمر أمير المؤمنين أن أحجى الناس بالكذب في قوله، وتخرص الباطل في شهادته، من كذب على الله ووحيه، ولم يعرف الله حقيقة معرفته، وان أولاهم برد شهادته في حكم الله على كتابه، وبهت حق الله بباطله، فاجمع من بحضرتك من القضاة واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ في امتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده. فإذا اقروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة ما لم يقر انه مخلوق محدث ولم يره، والامتناع عن توقيعها عنده. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم والأمر لهم بمثل ذلك. ثم اشرف عليهم وتفقد آثارهم حتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر في الدين والإخلاص للتوحيد. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك أن شاء الله. وكتب في شهر ربيع الأول سنة ٢١٨[١].

(١) - الطبري، ج ١٠، ص ٢٨٤ - ٢٨٦.



كتاب المأمون هذا إلى رئيس شرطته مؤلف كما نرى من ثلاثة أقسام: فهو يتحدث في القسم الأول عن حق الخليفة في الاجتهاد في إقامة دين الله. وذلك محاولة صريحة لتبرير عمله في امتحان الناس. ويقول في القسم الثاني أن جمهور الرعية والعامة لا نظر لهم ولا روية، وانهم أهل جهالة وعمى عن حقيقة الدين وقواعد التوحيد والإيمان، ولذلك فقد اجمعوا على أن القرآن غير مخلوق فساووا بينه وبين الله تعالى في القدم. وينتقل من هذا القول إلى البرهان على خطأ من قال بقدم القرآن بالاعتماد على بعض آيات الكتاب الكريم. وأما في القسم الثالث فان المأمون يأمر رئيس شرطته أن يجمع قضاة بغداد ويقرأ عليهم كتابه ويمتحنهم في خلق القرآن فمن امتنع عن الإقرار به أقصاه عن عمله، ومن اقرّ به أبقاه، وان يطلب من القضاة الذين يقولون بخلق القرآن امتحان الشهود فيه فمن لم يقر به رفضوا شهادته وحجته في ذلك أن من لم يكمل دينه ويصح إيمانه لا يمكن أن يوثق بقوله ولا عمله، وان من يرفض شهادة الله تعالى في خلقه أحق الناس برفض شهادته.

ثم أن المأمون كتب إلى اسحق بن إبراهيم في أشخاص سبعة نفر من العلماء إلى الرقة، فاشخصوا إليه، فامتحنهم وسألهم عن خلق القرآن فأجابوا جميعاً انه مخلوق فأعادهم إلى بغداد، وأحضرهم اسحق بن إبراهيم إلى داره وشهر، بناء على رغبة الخليفة، أمرهم وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث فأقروا بمثل ما أجابوا به المأمون فخلّى سبيلهم[1]. وبعد ذلك ورد على اسحق بن إبراهيم كتاب آخر من الخليفة يشبه في ترتيبه ومحتوياته الكتاب الأول شبهاً عظيماً[2]. وهذا نصه:

---

(١) - الطبري، ج ١٠، ص ٢٨٦.

(٢) - الأرجح أن يكون هذا الكتاب الثاني هو نفس الكتاب الأول ولكن بصيغة أخرى، وقد نقلهما الطبري على اعتبار أنهما كتابان مختلفان.



" أما بعد، فان من الله على خلفائه في أرضه وأمنائه على عباده الذين ارتضاهم لإقامة دينه، وحلمهم رعاية خلقه، وإمضاء حكمه وسنته، والإئتمام بعدله في برّيته، أن يجهدوا الله أنفسهم، وينصحوا له فيما استحفظهم وقلدهم، ويدلوا عليه تبارك اسمه وتعالى بفضل العلم الذي أودعهم والمعرفة التي جعلها فيهم،
عليه تبارك اسمه وتعالى بفضل العلم الذي أودعهم والمعرفة التي جعلها فيهم،
ويهدوا إليه من زاغ عنه ويردوا من أدبر عن أمره، وينهجوا لرعاياهم سمت نجاتهم، ويقفوهم على حدود إيمانهم وسبيل فوزهم وعصمتهم،ويكشفوا لهم عن مغطيات أمورهم ومشتبهاتها عليهم بما يدفعون الريب عنهم ويعود بالضياء والبينة على كآفتهم، وان يؤثروا ذلك من إرشادهم وتبصيرهم، إذ كان جامعاً لفنون مصانعهم ومنتظماً لحظوظ عاجلتهم وآجلتهم وما توفيق أمير المؤمنين إلا بالله وحده. وحسبه الله وكفى به.

" ومما بينه أمير المؤمنين برويته، وطالعه بفكره فتبين عظيم خطره وجليل ما يرجع في الدين من وكفه وضرره، ما ينال المسلمون بينهم من القول في القرآن الذي جعله الله إماماً لهم، وأثراً من الرسول صلى الله عليه وسلم وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم باقياً لهم، واشتباهه على كثير منهم، حتى حسن عندهم وتزين في عقولهم فلا يكون مخلوقاً، فتعرضوا بذلك لدفع خلق الله الذي بأن به عن خلقه وتفرد بجلالته من ابتدع الأشياء كلها بحكمته، وإنشائها بقدرته، والتقدم عليها بأوليته التي لا يبلغ أولاها ولا يدرك مداها. وكان كل شيء دونه من خلقه وحدثاً هو المحدث له، وان كان القرآن الكريم ناطقاً به ودالاً عليه وقاطعاً للاختلاف فيه، وضاهوا فيه قول النصارى في ادعائهم في عيسى بن مريم انه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله، والله عز وجل يقول " إنّا جعلناه، قرآناً عربيا". وتأويل ذلك إنّا خلقناه، كما قال جل جلاله: " وجعل منها زوجها ليسكن إليها". وقال:" وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشا". " وجعلنا من الماء كل شيء حي". فسوى عز وجل



بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها في شية الصنعة. وأخيراً انه جعله وحده فقال " انه لقرآن مجيد في لوح محفوظ". فدل ذلك على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلا بمخلوق. وقال لنبيه صلى الله عليه وسلم " لا تحرك به لسانك لتعجل به". وقال: " ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث". وقال: "ومن اظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته". واخبر عن قوم ذمهم بكذبهم انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء. ثم أكذبهم على لسان رسوله فقال لرسوله: "قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى". فسمى الله تعالى القرآن قرآناً، وذكراً، وإيماناً، ونوراً، وهدى، ومباركاً، وعربياً، وقصصاً، فقال: " نحن نقص عليك احسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن لا يأتون بمثله". وقال: " قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله". وقال "فأتوا بعشرة سور مثله مفتريات". وقال: "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه". فجعل له أولاً وآخراً، ودل عليه أن محدود مخلوق، وقد عظم هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن الثلم في دينهم والحرج في أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام، واعترفوا بالتبديل والالحاء على قلوبهم حتى عرفوا ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التي هي الله وحده، وشبهوه به والأشباه أولى بخلقه.

" وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظاً في الدين ولا نصيباً من الإيمان واليقين. ولا يرى أن يحل أحداً منهم محل الثقة في أمانة ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول أو حكاية ولا توليه لشيء من أمر الرعاية. وان ظهر قصد بعضهم وعرف بالسداد مسدد فيهم، فان الفروع مردودة إلى أصولها ومحمولة في الحمد والذم عليها، ومن كان جاهلاً بأمر دينه الذي أمره الله به من وحدانيته فهو بما سواه اعظم جهلاً وعن الرشد في غيره أعمى وأضل سبيلاً. فأقرأ جعفر بن عيسى وعبد الرحمن ابن اسحق القاضي كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك، وأنصصهما على علمهما في القرآن، واعلمهما أن



أمير المؤمنين لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمن وثق بإخلاصه وتوحيده، وانه لا توحيد لمن لم يقر بأن القرآن مخلوق. فان قالا بقول أمير المؤمنين في ذلك فتقدم إليهما في امتحان من يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقوق وتوصهم على قولهم في القرآن. فمن لم يقل منهم انه مخلوق ابطلا شهادته. ولم يقطعا حكما بقوله، وان ثبت عفافه بالقصد والسداد في أمره. وافعل ذلك بمن في سائر عملك من القضاة وأشرف عليهم إشرافاً يزيد الله به ذا البصيرة في بصيرته ويمنع المرتاب من إغفال دينه. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك في ذلك أن شاء الله"[١].

اخذ اسحق بن إبراهيم عدداً من الفقهاء بينهم احمد بن حنبل (١٦٤ـ ٢٤١هـ/ ٧٨٠- ٨٥٥م) أمام المحدثين في عصره، وقرأ عليهم كتاب المأمون مرتين حتى فهموه، وامتحنهم رجلا رجلاً، فكان كل واحد منهم يقول القرآن كلام الله ويمسك، ما عدا ابن البكاء الأكبر فانه قال: القرآن مجعول لقوله تعالى: "إنا جعلناه قرآناً عربياً" والقرآن محدث لقوله تعالى: " ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث": فقال له اسحق: فالمجعول مخلوق..؟ قال نعم. قال: فالقرآن مخلوق؟ قال: لا أقول مخلوق ولكنه مجعول..[٢] ولما فرغ من امتحانهم كتب مقاله كل رجل منهم ووجهها إلى المأمون فجاءه الجواب بعد تسعة أيام وفيه يصر المأمون على أن القول بقدم القرآن هو الكفر الصراح، والشرك المحض ويأمره بإعادة امتحانهم من تاب منهم اشهر أمره وامسك عنه، ومن أصر على شركه حملهم موثوقين إليه في الرقة مع من يقوم بحراستهم في طريقهم حتى يمتحنهم أمير المؤمنين فان لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف، إلا بشر بن الوليد وإبراهيم بن المهدي فانه في حال امتناعهما أن يضرب عنقيهما ويرسل إليه رأسيهما[٣].

(١) - الطبري، ج١، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.
(٢) - المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٨٧ - ٢٨٩.
(٣) - المصدر نفسه، ص ٢٨٩ - ٢٩١.



احضر اسحق الفقهاء ثانية وتلا عليهم كتاب الخليفة فأجابوا بان القرآن مخلوق ما خلا أربعة نفر هم: احمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، والقوار بري، وسجادة. فأمر بهم فشدوا في الحديد. فلما كان من الغد دعا بهم يساقون في الحديد فأعاد عليهم المحنة فأجابه القوار بري إلى أن القرآن مخلوق فأطلق قيده وخلى سبيله. وأصر الآخرون على قولهم، فعاودهم بعد الغد فأجاب سجادة وأطلق سراحه. وأصر الاثنان الباقيان على رأيهما ولم يرجعا فشدا في الحديد ووجها إلى طرسوس فوصلاها بعد وفاة المأمون[1]. فردا في اقيادهما إلى الرقة، ومنها حملا على سفينة إلى بغداد فمات محمد بن نوح على الطريق، ووصل الإمام ابن حنبل دار السلام فوضع في الحبس[2].

وقد ابتلى بالمحنة في زمن المأمون كثيرون غير هؤلاء، منهم الحارث مسكين الضبي الذي حمل إلى بغداد وامتحن وسجن لأنه لم يجب إلى القول بخلق القرآن فلم يزل محبوساً إلى أن أطلقه المتوكل[3]. ومنهم عبد الأعلى بن مسهر الغساني +٢١٨هـ/ ٨٣٣م. شيخ دمشق وعالمها جاؤوا به إلى الرقة فسأله المأمون عن القرآن فقال: القرآن كلام الله، وأبى أن يقول مخلوقاً. فدعا المأمون بالسيف والنطع ليضرب عنقه، فلما ابصر ذلك قال: مخلوق. فتركه من القتل بيد انه قال له: أما انك لو قلت ذلك قبل أن ادعوا بالسيف لقبلت منك ورددتك إلى بلادك، ولكنك تخرج الآن فتقول: قلت ذلك فرقاً من القتل. أشخصوه إلى بغداد فاحبسوه بها حتى يموت. فأشخص إليها وسجن فيها فلم يلبث فيها قليلاً حتى مات سنة ٢١٨هـ/ ٨٣٣م.[4]

---

(١) – المصدر السابق، ص ٢٩٢.

(٢) – مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣١٥ – ٣١٧. ودول الإسلام، ج ١، ص ١٠٢.

(٣) – المناقب، ص ٤٠١. ودول الإسلام ج١، ص ١٠٢.

(٤) – المصدر نفسه، ص ٤٠١. ودول الإسلام، ج١، ص ١٠٣.



جاء بعد المأمون أخوه المعتصم (٢١٨_٢٢٧هـ/ ٨٣٣- ٨٤١م) فاستمر على امتحان الناس في خلق القرآن وعلى تقريب المعتزلة عملاً بوصية أخيه، فان المأمون حين عهد إليه بالخلافة أوصاه أن يحمل الناس بعده على القول بخلق القرآن[١]، وأن يعتمد على احمد ابن أبي دؤاد في جميع أموره، فقد وجدوا في وصيته ما يأتي: "وأبو عبد الله احمد بن أبي دؤاد لا يفارقك، أشركه في المشورة في كل أمرك فانه موضع ذلك"[٢]. ولهذا فانه أسند إلى المعتزلة ارفع مناصب الدولة، واعتمد عليهم في إدارة شؤون الأمة. فوضع احمد ابن أبي دؤاد قاضياً للقضاة ولم يفعل فعلاً باطناً أو ظاهراً إلا برأيه[٣]، فتقوى مركز ابن أبي دؤاد وعظيم نفوذه، والواقع أن تأثير هذا القاضي في المعتصم كان بعيد المدى يفوق كثيراً تأثيره في المأمون. قال لازون بن إسماعيل: ما رأيت أحداً قط أطوع لأحد من المعتصم لابن أبي دؤاد، كان يسال الشيء اليسير فيمتنع منه، ثم يدخل ابن أبي دؤاد فيجيبه إلى كل ما يريد[٤]. وبذلك استطاع أن يحمله على تأييد الاعتزال والسير في المحنة.

بذل القاضي ابن أبي دؤاد أقصى جهده في نشر الاعتزال، واستغل السلطة التي حصلت له في ذلك السبيل، بالترغيب تارة وبالترهيب أخرى، روى انه كتب إلى أحد رجال المدينة يقول: "إن بايعت أمير المؤمنين في نقالته_ يعني خلق القرآن استوجبت منه المكافأة، وان امتنعت لم تأمن مكروهه"[٥]. ومن هذا القبيل ما فعله مع عفان بن مسلم الحافظ الذي امتحن في أيام المأمون فامتنع من الجواب، فقيل له قد رسمنا بقطع عطائك، وكان يعطي في كل

(١) - الدميري، ج١، ص ٧٣.
(٢) - الوفيات، ج١، ص ٣٣.
(٣) - الوفيات، ج١، ص ٣٣.
(٤) - الوفيات، ج١، ص ٣٢.
(٥) - تاريخ بغداد، ج٤، ص ١٥١.



شهر ألف درهم، وكان صاحب عائلة كبيرة، فقال: " وفي السماء رزقكم وما توعدون"[١].

امتحن في عهد المعتصم عدد غير قليل من العلماء والمحدثين كنعيم بن حماد +٢٢٨هـ/ ٨٤٢م الذي احضر من مصر لهذه الغاية وسئل عن خلق القرآن فامتنع، فحبسوه بسامراء ولم يزل محبوساً حتى مات. ويقال انه جر بعد موته بأقياده والقي في حفرة ولم يكفن ولم يصل عليه[٢]. بيد أن أهم وقائع المحنة في ذلك العهد كانت محنة الإمام ابن حنبل. واحسب أن محنته تحتاج إلى شيء من التفصيل لأنها تعطينا صورة عن أعمال المحنة عامة وكيفية سيرها، تلك المحنة التي تكاد تشبه محاكم التفتيش التي قامت فيها بعد في أسبانيا وان كانت أخف من محاكم التفتيش وطأة أضيق نطاقاً واقصر أمداً.

عهدنا بالإمام ابن حنبل بعد إرجاعه من الرقة إلى بغداد رهين السجن. وقد بقي محشوراً في ظلماته راسفاً في أغلاله إلى أن استدعاه المعتصم للامتحان في رمضان سنة(٢٢٠هـ/ ٨٣٥م.)[٣]. فحول من السجن إلى دار اسحق بن إبراهيم وصار يوجه إليه الخليفة في كل يوم رجلين يناظرانه في خلق القرآن وهو يصر على الامتناع، فإذا عزما على الانصراف زاد في قيوده قيداً، فصار في رجله أربعة أقياد. وفي الليلة الرابعة أوفد المعتصم بغا الكبير إلى اسحق بن إبراهيم يأمره بحمل ابن حنبل إليه فدخل عليه اسحق وقال له: " يا احمد، أنها والله نفسك. انه لا يقتلك بالسيف. انه قد آلى إن لم تجبه أن يضربك ضرباً وان يلقيك في موضع لا ترى فيه الشمس.."أثم حملوه مقيداً على دابة وحده حتى كاد يخر على وجهه لثقل القيود، فوصلوا به إلى بيت المعتصم وادخلوه

(١) - طبقات الشافعية، ج١، ص ٢٠٩. والمناقب ص ٣٩٤، ٣٩٥.

(٢) - المناقب، ص ٣٩٧.

(٣) - المناقب، ص ٣٣٩.



حجرة واقفلوا عليه بابها[1] فقضى فيها ليله. وفي الغد ادخلوه على الخليفة حيث كان قد عقد مجلساً للمناظرة فيه احمد بن أبي دؤاد وعبد الرحمن بن اسحق وخلق كثير[2]. وكانوا قد هولوا عليه وضربوا عنقي رجلين قبله[3]. فأمر المعتصم بمناظرته، فأخذوا يناظروه وهو يرد عليهم ويقاومهم. فقال المعتصم: والله لئن أجابني لأطلقن عنه بيدي." ثم وجه كلامه إلى ابن أبي حنبل: " يا احمد، والله إني عليك لشفيق، وإني أشفق عليك كشفقتي على هارون ابني". وقال له: ما كنت تعرف صالح الرشيدي..؟ قال احمد: سمعت باسمه. قال المعتصم: كان مؤدبي فسألته عن القرآن فخالفني فأمرت به فوطئ وسحب. وقال أيضاً: يا احمد اجبني إلى شيء لك فيه أدنى فرج حتى أطلق عنك بيدي. فامتنع احمد وقال: أعطوني شيئاً من كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله. وكان المجلس قد طال وضجر أمير المؤمنين، فرد ابن حنبل إلى حجرته[4].

في صباح اليوم الثاني جاؤوا بابن حنبل إلى مجلس المناظرة واخذوا يناظرونه ويكلمونه. ولم يزالوا كذلك قرب الزوال، فترك المعتصم المجلس ورد احمد إلى موضعه. ولما كان اليوم الثالث طلبوه للمناظرة، فجاؤوا به

---

(١) - المناقب، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

(٢) - الدميري، ج١، ص ٧٣.

(٣) - المناقب، ص ٣٢٠. روى الجاحظ عكس ذلك تماماً، فقد قال: أنه لم ير سيفاً مشهوراً، ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله محل مؤبسة، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد، ولقد كان ينازع بألين الكلام ويجيب بأغلظ الجواب، ويرزنون ويخف، ويحلمون ويطيش. «الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد، ج٢، ص ١٣٩».

(٤) - المناقب ص ٣٢٥ - ٣٣١. والدميري ج١، ص ٧٣ - ٧٤. يقول الجاحظ إنهم ساطوه ثلاثين سوطاً، وإنه أفصح بالإقرار أثناء الضرب مراراً. (الفصول المختارة، ج٢، ص ١٢٩).



إلى المجلس وكانت طرقات الدار غاصة بالناس بعضهم يحمل السيوف وبعضهم معهم السياط. وكان مع الخليفة في المجلس احمد بن أبي دؤاد ومحمد بن عبد الملك الزيات. فقال المعتصم: كلموه، ناظروه، فلم يزالوا معه في جدال إلى أن قالوا: يا أمير المؤمنين اقتله ودمه في أعناقنا. فرفع المعتصم يده ولطم بها وجه الإمام احمد فخر مغشياً عليه. فتموعت وجوه قواد خراسان وكان عم بن حنبل فيهم، وخاف الخليفة على نفسه منهم فدعا بماء ورش على وجهه. ولما أفاق احمد من غشيته رفع رأسه إلى عمه وقال: يا عم لعل هذا الماء الذي رش على وجهي غصب عليه صاحبه.. فقال المعتصم" ويحكم أما ترون ما يتهجم به على هذا؟ وقرابتي من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا رفعت السوط عنه حتى يقول القرآن مخلوق". ثم التفت إليه فلعنه وأمر رجاله أن يحبسوه ويخلعوه. فأخذ وسحب وشدوا يديه على خشبتين حتى تخلعتا. ثم دعا بالسياط وقال للجلادين تقدموا. فتقدم أحدهم وضربه سوطين. وعاد إلى موضعه. وتقدم الثاني فقال له المعتصم: شد قطع الله يدك. فضربه سوطين وتراجع. ثم اقبل المعتصم على ابن حنبل وقال له: يا احمد علام تقتل نفسك. اجبني حتى أطلق عنك بيدي... فرفض أن يجيب. فقال المعتصم للجلاد الثالث: تقدم اوجع، قطع الله يدك، فتقدم وضربه سوطين، ولم يزالوا يضربونه حتى غشى عليه. وبلغ عدد الضربات ثمانية عشر سوطاً. وبعد أن فرغوا من ضربه فسخه عجيف بالسيف، ووضعوا عليه بارية، وداسوه بأقدامهم وسحبوه[1]. ثم أمر المعتصم بتخلية سبيله وكان قد قضى في السجن ثمانية وعشرين شهرا[2]. ويقال انهم ساطوه بقسوة زائدة حتى أن اثر السياط بيناً في ظهره إلى آخر أيامه"[3].

(١) - يقول الجاحظ إنهم ساطوه ثلاثين سوطاً، وإنه أفصح بالإقرار أثناء الضرب مراراً. (الفصول المختارة، ج٢، ص ١٢٩).

(٢) - المناقب، ص ٣٢٨. والدميري ج١، ص ٧٣.

(٣) - المناقب، ص ٣٧٤. يكاد القارئ يلمس في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب



وأظن أن من الضروري أن أورد بعض الأمثلة لما كان يقال في تلك المناظرة التاريخية، لان ذلك يدلنا على طريق الفريقين في الجدال. ويطلعنا على موقفهما من هذه المسألة الخطيرة ونظرتهما إليها. وسأكتفي بذكر الأمثلة الثلاثة التي رواها الجاحظ وهي:

١ـ المثل الأول:

ابن أبي دؤاد : أليس لا شيء قديم أو حديث..؟

ابن حنبل : نعم

ابن أبي دؤاد : أو ليس القرآن شيئاً..؟

ابن حنبل : نعم

ابن أبي دؤاد : أو ليس لا قديم إلا الله..؟

ابن حنبل : نعم

ابن أبي دؤاد : فالقرآن إذاً حديث..؟

ابن حنبل : ليس أنا متكلم.

٢ – المثل الثاني :

ابن حنبل: حكم كلام الله تعالى كحكم علمه. فكما لا يجوز أن يكون علمه محدثاً ومخلوقاً فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقاً ومحدثاً.

ابن أبي دؤاد: أليس قد كان الله يقدر أن يبدل آية مكان آية وينسخ آية بآية. وان يذهب بهذا القرآن ويأتي بغيره وكل ذلك في الكتاب مسطور...

تحيز مؤلفه أبي الفرج الجوزي للإمام ابن حنبل ولا سيما على المعتصم الذي قام بضربه.



ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤاد : فهل يجوز هذا في العلم... وهل كان جائزاً أن يبدل علمه ويذهب به ويأتي بغيره...

ابن حنبل: لا.

٣_ المثل الثالث:

ابن أبي دؤاد: أتزعم أن الله تعالى رب القرآن...

ابن حنبل : لو سمعت أحداً يقول ذلك لقلت.

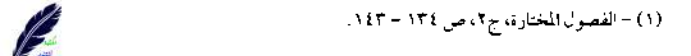
ابن أبي دؤاد: أفما سمعت ذلك قط من خالف ولا سائل ولا من قاص ولا في شعر ولا في حديث؟

ابن حنبل : يسكت ولا يجيب.

ويقول الجاحظ أن المثل الثالث دلّ "الخليفة على كذب الإمام ابن حنبل لأنه لا بد من أن يكون سمع الناس يقولون: ورب القرآن، ورب يس، ورب طه، وأما موقفه في المثلين الأولين فقد اظهر للخليفة انه معاند، لأنه كان يجيب ابن أبي دؤاد في كل ما سأل عنه حتى وإذا بلغ المنحنق والموضع الذي أن قال فيه كلمة واحدة بريء منه أصحابه قال ليس أنا متكلم. فلا هو قال في أول الأمر لا علم لي بالكلام، ولا هو حين تكلم فبلغ موضع ظهور الحجة خضع للحق"[١].

ولما قضى المعتصم وخلفه الواثق (٢٢٧_٢٣٢هـ/ ٨٤١- ٨٤٦م) كان المعتزلة قد بلغوا أوج قوتهم، فأسكرتهم نشوة الظفر وأعمتهم شهوة التسطير، ولذلك حملوا الخليفة الجديد على التمادي في المحنة، فأشغل نفسه

(١) – الفصول المختارة، ج٢، ص ١٣٤ – ١٤٣.



بها. يقول الحنبلي أن الواثق كان شديد الاعتزال فقام بالمحنة القيام الكلي، وان احمد بن أبي دؤاد هو الذي شدد عزمه عليها[١]. فقد كتب إلى القضاة في جميع البلدان أن يمتحنوا الناس في القرآن، وأمرهم إلا يجيزوا إلا شهادة من قال بالتوحيد، فحبس بسبب ذلك عالم كثير[٢].

وفي سنة ٢٣١هـ/ ٨٤٥م. أمر بامتحان أهل الثغور فأقروا جميعاً بخلق القرآن إلا أربعة نفر فقرر الواثق ضرب أعناقهم أن لم يقولوه[٣]. ومن الأدلة على شدة الواثق في المحنة انه حمل أبا يعقوب يوسف بن يحي البويطي +٢٣٢هـ/ ٨٤٦م المتقشف من مصر إلى العراق للامتحان فامتنع من الجواب، فقيد وسجن في بغداد ومات في السجن والقيد. ويقال انهم حين جاؤوا به من بلاده وضعوا في عنقه سلسلة حديد وقيد، وحملوه على بغل، ووضعوا بين الغل وبين القيد سلسلة أخرى فيها طوبة وزنها أربعون رطلاً، وهو يقول: والله لأموتن في حديدي هذا حتى يأتي من بعدي قوم يعلمون انه قد مات في هذا الشأن قوم في حديدهم[٤]. ومع ذلك فان الواثق لم يتعرض لابن حنبل ولم يمتحنه ولكنه أرسل إليه يقول: لا تساكني بأرض. فاختفى الإمام بقية حياة الواثق لا يخرج إلى صلاة ولا غيرها[٥]. وقد بلغ بالواثق التعصب للاعتزال أن أمر إلا يفتدى أسرى المسلمين إلا بعد أن يمتحنوا في مسألة خلق القرآن وإنكار الرؤية السعيدة، فمن ذهب إلى قول المعتزلة فودي وإلا ترك في أيدي الروم. فلما حصل الفداء سنة ٢٣١هـ/ ٨٤٥م قرب طرطوس أرسل مع الجيش الذي حضر الفداء اثنين من رجاله فوقفا

(١) - شذرات الذهب، ج٢، ص ٧٥ - ٧٦.

(٢) - اليعقوبي، ج٢، ص ٥٨٨.

(٣) - الطبري، ج ١١، ص ١٩.

(٤) - المناقب، ص ٣٨٩.

(٥) - المناقب، ص ٣٤٨ - ٣٤٩. الدميري، ج١، ص ٧٣.



على قنطرة النهر وكلما مر رجل من الأسرى امتحانه، فمن اقر بخلق القرآن وأنكر الرؤية فودي برومي وأعطي دينارا[١].

أن شدة الواثق في المحنة، وما سبق من أعمال المأمون والمعتصم فيها، جعل الناس يتضجرون ويتذمرون، وجَرّأهم على إظهار تضجرهم وتذمرهم. فان المسعودي يقول: أن الواثق افسد القلوب وأوجد السبيل إلى الطعن عليه[٢]. ويروي ابن الأثير أن العامة سمعوه كافرا[٣]. ولما تزايد نفور الناس من المحنة وعظم حنقهم عليها اشرأبت أعناق جماعة منهم إلى الفتنة ورتبوا مؤامرة برئاسة احمد بن نصر الخزاعي للخروج على الخليفة وقلب نظام الحكومة. كان احمد بن نصر من وجهاء بغداد يخالف من يقول بخلق القرآن ويبسط لسانه فيهم، ولا يتورع في مجلسه عن التهجم على الواثق فيقول: هذا الخنزير، وهذا الكافر. فصار أصحاب الحديث يغشونه، وتجمّع حوله كل من ينكر القول بخلق القرآن من أهل بغداد نظراً لمكانته وأخذه برأيهم، فحملوه على الحركة لإنكار ذلك القول، وبايعوه وعينوا ليلة لخروجهم وجمعوا الناس ووزعوا الدراهم عليهم، ولكن أمرهم افتضح قبل ظهورهم، وألقى القبض على احمد بن نصر وسيق إلى الواثق في سامراء مقيداً على بغل سنة ٢٣١هـ/ ٩٣٣م[٤] وجاء في تاريخ اليعقوبي أن السبب في خروج ابن نصر أساسه الخلاف بينه وبين احمد بن أبي دؤاد، فقد قصده ابن نصر في بعض الأمور فرده خائبا، فانصرف ذاماً له، وجعل يبسط لسانه فيه ويشهد عليه بالكفر، فمال إليه قوم وهم لا يشكون أن ذلك غضب للدين. فخرج بعضهم

(١) – اليعقوبي، ج٢، ص ٥٨٩. الطبري، ج ١١، ص ١٩ – ٢٠. ابن الأثير، ج ٧، ص ١٦.

(٢) – التنبيه والإشراف، ص ٣٦١.

(٣) – ابن الأثير، ج ٧، ص ٨.

(٤) – الطبري، ج ١١، ص ١٥ – ١٧.



إلى ناحية صحراء أبي السري وضربوا بطبل ولكنهم اخذوا واقروا عليه[١].

عقد الواثق لأحمد بن نصر مجلساً عاماً ليمتحن امتحاناً مكشوفاً. ويقال انه حين احضر أمام الواثق لم يذكر له شيئاً من فعله والخروج عليه وإنما اقتصر على امتحانه في خلق القرآن[٢]. وذكر ابن الجوزي أن الواثق قال له: دع ما أخذت له، ما تقول في القرآن الكريم...[٣] فامتنع ابن نصر أن يقره على قوله في خلقه، فشمته الواثق ورد عليه ابن نصر الشتيمة، فقام إليه الواثق بصمصامه عمرو بن معديكرب وضربه على حبل عاتقه ثم على رأسه، وتقدم الجلاد فضرب رقبته وجز رأسه، وطعنه الواثق بطرف الصمصامة في بطنه. وأمر به فحمل وصلب عند بابك الخرمي في سامراء، واخذ رأسه إلى بغداد فنصب بها وأقيم عليه الحرس، وكان الواثق قد وضع في أذنه رقعة مكتوب فيها: " هذا راس الكافر المشرك الضال وهو احمد بن نصر بن مالك ممن قتله الله على يد عبد الله هارون الإمام الواثق بالله أمير المؤمنين، بعد أن أقام عليه الحجة في خلق القرآن ونفي التشبيه، وعرض عليه التوبة ومكنه من الرجوع إلى الحق فأبى إلا المعاندة والتصريح. والحمد لله الذي عجل به إلى ناره واليم عقابه. وان أمير المؤمنين سأله عن ذلك فأقر بالتشبيه وتكلم بالكفر فاستحل بذلك أمير المؤمنين دمه ولعنه". ثم أن الواثق تتبع أصحاب ابن نصر فألقى عليهم القبض ووضعهم في السجون المظلمة مكبلين بالحديد، ومنعوا حتى من الصدقة التي توزع عادة على المساجين، وحرموا الزوار[٤].

وهكذا، فبينا المعتزلة في أوج الرفعة وذروة القوة، يستبدون بالدولة

(١) – اليعقوبي، ج ٢، ص ٥٨٩.
(٢) – ابن الأثير، ج ٧، ص ٢٤.
(٣) – المناقب، ص ٣٩٨.
(٤) – اليعقوبي ج٢، ص ٥٨٩. الطبري، ج ١١١، ص ١٧ – ١٨. ابن الأثير، ج ٧، ص ١٥.



كيف يشاؤون، ويتصرفون في خيراتها كما يريدون، يأتون بالناس من أطراف البلاد أمام محاكمهم فيمتحنونهم في عقائدهم ويتحكمون في ضمائرهم، وإذا بالزمان يتنمر عليهم، واذا بالدهر الذي طالما خدمهم يتنكر لهم، فما هو إلا أن مات الواثق سنة ٢٣٢هـ. وقام المتوكل حتى زالت قوتهم ودالت دولتهم، فبدأوا يتدهورون من حالق العز وشاهق السلطان.



المعتزلة في دور الضغط والسقوط

١ ــ الحركة الرجعية: (٢٣٧هـ/٨٥١م.)

يبدأ بالمتوكل على الله (٢٣٢ــ ٢٤٧هـ/٨٤٦ــ٨٦١م.) دور ضعف المعتزلة وسقوطهم، فإلى هذه الناحية لنحول الآن أنظارنا ونحصر فيها تفكيرنا. لأنه كما أن من الصعب معالجة أسباب ظهور الفرق والجماعات وكيفيته ولا سيما الدينية منها، كذلك لا يقل صعوبة ودقة شرح ضعفها وزوالها. ذلك بأن المعتقدات الدينية منها، كما أسلفت، لها في قلوب الناس اثر عميق وعلى نفوسهم هيمنة قوية،فليس في الإمكان القضاء عليها بسرعة، وهذا القول ينطبق تماماً على المعتزلة الذين كانت لهم مبادئ راسخة يجمعون عليها ويدينون بها، والذين كان لهم اتباع كثيرون مخلصون تذوقوا حلاوتها وتمتعوا بخيراتها، فلا يعقل أن يتخلوا عما كان في أيديهم بسهولة. لا ريب أن تأخرهم بدأ سنة ٢٣٢هـ/٨٤٦م. لكنهم عمروا بعد ذلك طويلاً، وقاموا بمحاولات عديدة لاسترجاع مجدهم وسطوتهم. ولم يندثر اسمهم نهائياً في الأقطار التي يغلب عليها أهل السنة، ولم يتوار عنها ظلمهم إلا في بدء القرن التاسع الهجري. أما في البلاد التي يكثر فيها الشيعة فما زال الاعتزال قائماً لان الشيعة في أول الدين معتزلة كما سيأتي بيان ذلك.

لنفهم كيف بدأ سقوط المعتزلة فهماً صحيحاً يجب أن نعود قليلاً إلى الوراء، إلى ما قبل أيام المتوكل، أن مركز المعتزلة في الأوج لم يكن ثابتاً ولا طويلاً، فسرعان ما اخذوا يتدهورون. وأننا لنعلم أن المأمون رغم ما يذكرونه



من شدة تحمسه للاعتزال تردد كثيراً قبل أن فرض على الناس عقيدة خلق القرآن وأعلن المحنة. يقولون انه كان يخاف الرأي العام، ويخشى أن يرد عليه فيختلف الناس وتقوم الفتنة بين المسلمين[١]. ويروي الدميري انه بقي يقدم رجلاً ويؤخر أخرى إلى أن قوي عزمه في السنة التي مات فيها فحمل الناس على القول بخلق القرآن[٢].

ويظهر أن المعتصم على غلوه في الاعتزال وإسرافه في المحنة كانت تعتريه فترات يتراجع فيها. وذكروا انه قال لابن حنبل حين جيء به ليمتحن: "لولا أني وجدتك في يد من كان قبلي ما عرضت لك"[٣]. ولما شد وثاق الإمام على خشبتين وتخلعت يداه رق له المعتصم لما رأى من ثباته وتصميمه. ولكن احمد بن أبي دؤاد، وقد خشي العاقبة، أغراه وقال: "أن تركته قيل انك تركت مذهب المأمون وسخطت قوله"، فهاجه ذلك عليه[٤]. أما الواثق فقد سعى إليه ثمامة بن أشرس بأحدهم وقال له انه يكفر من ينكر الرؤية السعيدة ويقول بخلق القرآن فقتله وعاتب ثمامة وابن أبي دؤاد على ذلك ولم يهدأ حتى اقسما أن قتله كان على حق[٥].

نستدل من هذا الحديث أن الخلفاء إنما اقدموا على المحنة تحت ضغط المعتزلة وإغرائهم، وانهم فعلوا ذلك بعد التردد، كانوا أحياناً يشعرون بالندامة ويحاولون التراجع. فان المعتصم، ومع ما يروى ابن العماد الحنبلي، حين ضرب الإمام ابن حنبل حتى غشي عليه ومع ذلك صمم ولم يجب، ندم على ضربه وأطلقه[٦]. وقد يكون في القصة التالية التي يرويها المسعودي على

(١) - المناقب، ص ٣١٩.
(٢) - الدميري، ج ١، ص ٧٣.
(٣) - المناقب، ص ٣٢١.
(٤) - المصدر نفسه، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.
(٥) - الفرق بين الفرق، ص ١٥٩.
(٦) - شذرات الذهب، ج ٢، ص ٤٥.



لسان الخليفة المهتدي بالله (٢٥٥_ ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م.) ابن الواثق لمحاكمته في خلق القرآن. فناظره بن أبي دؤاد ولكن الشيخ أفحمه وقطعه، وتكلم بكلام مؤثر أبكى الواثق فأمره بقطع قيوده وإطلاق سراحه والإحسان إليه. فيقول المهتدي انه رجع منذ ذلك اليوم عن القول بخلق القرآن وانه يحسب أن الواثق رجع عنه أيضاً[١]. ويروي ابن الجوزي أن احمد بن أبي دؤاد سقط من عين الواثق بسبب هذه الحادثة ولم يمتحن أحداً بعدها أبداً[٢]. وانه مات عن توبة[٣]. أن لهذه القصة ولا ريب أهمية كبيرة فهي نقطة تحول في تاريخ المعتزلة. أن الفرق كبير بين موقف المعتصم من ابن حنبل وبين موقف الواثق من هذا الشيخ، والبون شاسع بين معاملة الواثق نفسه لأحمد بن نصر الخزاعي وبين معاملته لهذا الشيخ الشآمي. لقد عودنا الواثق أن يكون شديداً على المخالفين لعقيدة خلق القرآن فما الذي حمله على هذا التسامح العجيب..؟ ألا يحق لنا أن نستنتج أن الخليفة قد تطرق إليه الضجر من المحنة والتبرم بالخلافات الدينية... وان المعتزلة بدؤوا يضيعون في أواخر أيام الواثق، ويفقدون مقدرتهم على التأثير والإقناع...؟

وعليه فما قام به المتوكل بعد ذلك ينبغي ألا يبدو لنا شيئاً عجيباً أو فجائياً فقد سبقه شعور بالنفرة من المحنة والوحشة من الفرقة وميل إلى وضع حد لها فالمتوكل إنما عبر عن ذلك الشعور بالفعل ورفع المحنة. وكان المتوكل شديداً في مسألة الدين حتى انه لم يكتف بالتنكير بالمعتزلة بل شدد أيضاً على أهل الذمة وعاملهم معاملة قاسية[٤].

ومع ذلك فان المتوكل كان بطيئاً في حركته ضد المعتزلة، فقد مر في تنكره

---

(١) – مروج الذهب، ج ٨، ص ٢١ – ٢٧. الدميري، ج١، ص ٧٥ – ٧٦.

(٢) – المناقب، ص ٣٥٢.

(٣) – المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٤) – الطبري، ج ١١، ص ٣٦ – ٣٨.



لهم في ثلاث خطوات. فلما أفضت إليه الخلافة سنة ٢٣٢هـ/ ٨٤٦م. أنهى في نفس السنة عن الجدل في القرآن وغيره، وانفذ كتبه في ذلك إلى الآفاق[1] فأمسك عن الجدل والمناظرة، وأطلق من في السجون من أهل البلدان الذين اخذوا في خلافة الواثق وكساهم[2]. فعل المتوكل كل هذا ولكنه لم يهاجم المعتزلة بشدة. وكل ما كان منه انه رفع المحنة واظهر السنة: بيد انه لم يعزل احمد بن أبي دؤاد عن قضاء القضاة ولا عن مظالم العسكر. يقولون انه كان يوجب له ويستحي أن ينكبه وان كان يكره مذهبه. فبقي ابن أبي دؤاد في منصبه إلى أن فلج سنة ٢٣٣هـ/ ٨٤٧م. فوضع المتوكل مكانه ولده أبا الوليد[3]. كذلك لم ينزل جثة احمد بن نصر وكانت لا تزال مصلوبة.

ويقول الطبري انه هَمَّ بإنزالها ولكنه عدل حين رأى تجمع الغوغاء حول خشبته وتكثيرهم بأمره[4]. خشية حدوث الفتنة. ومهما يكن فان تلكؤه في هذا الشأن دليل على شدة حذره وقلة تحمسه ضد الاعتزال. ثم أن المتوكل لم يرض عن ابن حنبل ولم يستدعه إلا بعد ذلك بخمس سنين. وقد ذكروا انه حين أرسل إلى اسحق بن إبراهيم سنة ٢٣٧هـ/ ٨٥١م. يأمره بحمل الإمام إليه، اخبره اسحق بضرورة التأهب لمقابلة الخليفة وقال له: اجعلني في حل من حضوري ضربك[5]. ومعنى هذا أن اسحق كان يتوقع أن يقوم المتوكل بضرب الإمام. وقد كان المعتزلة خلال تلك الفترة غير نيام، ولم يقفوا مكتوفي الأيدي، بل كانوا لا ينفكون يحرضون المتوكل على ابن حنبل ويوغرون صدره، رفعوا إليه مرة أن الإمام يخفي في بيته علوياً مطلوباً إليه،

(١) - ابن الأثير، ج ٧، ص ٤٣.
(٢) - اليعقوبي، ج ٢، ص ٥٩٢.
(٣) - تاريخ بغداد، ج١، ص ٢٩٨.
(٤) - الطبري، ج ١١، ص ٤٦.
(٥) - المناقب، ص ٣٥٨ - ٣٥٩.



فصدق المتوكل الوشاية وأرسل من فتش البيت فلم يجد شيئاً[١].

ثم جاءت الخطوة الثانية سنة ٢٣٤ هـ/ ٨٤٨م، ففي تلك السنة أرسل المتوكل وراء الفقهاء والمحدثين فقسم بينهم الجوائز وأجرى عليهم الأرزاق وأمرهم أن يجلسوا للناس وأن يحدّثوا بأحاديث الرؤية، وبالأحاديث الأخرى التي فيها رد على المعتزلة. فجلس عثمان بن أبي شيبة في مدينة المنصور ووضع له منبراً واجتمع عليه نحو ثلاثين ألفاً من الخلق، وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في مسجد الرصافة فاجتمع عليه مثل هذا العدد من الناس أيضاً[٢].

فأخيرا خطا المتوكل الخطوة النهائية وضرب ضربته الكبرى سنة ٢٣٧هـ/ ٨٥١م. فأعلن سخطه وغضبه على المعتزلة، وعزل أبا الوليد عن النظام بسامرا[٣] ثم عن قضاء القضاة[٤]، وألقاه في السجن هو وسائر اخوته. وقبض ضياع أبيهم واملاكه، ولم يخل سبيلهم إلا بعد المصالحة على مبلغ ضخم من المال، وحذّرهم جميعاً بعد ذلك إلى بغداد[٥] فأقاموا فيها حتى توفي أبو الوليد سنة (٢٤٠هـ/ ٨٥٤م.) ثم لحقه أبوه احمد بن أبي دؤاد بعد عشرين يوماً[٦]. وفي السنة نفسها أمر المتوكل بإنزال جثة احمد بن نصر، فأنزلوه وضم رأسه إلى جسده، ودفعت إلى أوليائه في يوم عيد الفطر فدفنت[٧]. وأرسل المتوكل إلى الإمام ابن حنبل وقربه وأكرمه. وقد ورد في كتاب ابن الجهم إليه ما يلي: " أن امير المؤمنين قد صح عنده براءتك مما قرفت به، وقد كان أهل

---

(١) – المصدر نفسه، ص ٣٦٠.
(٢) – المصدر نفسه، ص ٣٥٧ – ٣٥٨.
(٣) – الطبري، ج ١١، ص ٤٥.
(٤) – اليعقوبي، ج ٢، ص ٥٩٧.
(٥) – الطبري، ج ١١، ص ٤٥ – ٤٦.
(٦) – الطبري، ج ١١، ص ٤٩ – ٥٠. تاريخ بغداد، ج ١، ص ٢٩٨.
(٧) – الطبري، ج ١١، ص ٤٦.



البدع مدوا أعينهم، فالحمد لله الذي لم يشمتهم بك، قد وجه امير المؤمنين يأمرك بالخروج، فالله الله أن تستعفي أو ترد المال"(١).

لقد كان لهذه النكبة التي حصلت بالمعتزلة اثر عميق في نفوس عامة الشعب أهل الحديث الذين كانوا يمقتونهم مقتاً شديداً، ولا سيما أهل الحديث أصحاب ابن حنبل الذين عانوا من المحنة الشدائد وذاقوا على أيدي المعتزلة الأمرين، كان حنق الناس على المعتزلة عظيماً وغيظهم منهم بالغاً، ولكنهم اضطروا أن يسكتوا على غل ويصبروا على مضض لأنهم كانوا يخشون سطوة الخليفة الضالع مع المعتزلة ويرهبون بطشه. وقد كان للخليفة في ذلك الوقت قوته وبأسه، وكانت السلطة كلها في يده. لم يجسر الناس أن يرفعوا رؤوسهم أو يبدوا سخطهم، وإذ حاولوا الثورة والانقضاض مرة بقيادة احمد بن نصر رأينا كم كان الواثق سريعاً في إخماد الفتنة قاسياً على القائمين بها. فلما رفع المتوكل المحنة وأقصى المعتزلة، انفجر بركان غيظ الشعب، وظهر حقده الدفين على الاعتزال، وانطلقت الحركة الرجعية قوية جامدة... حركة مخالفة للمعتزلة، وترك ما أحدثه "المبتدعة"، والرجوع إلى أقوال "السلف الصالحين" في الدين وانتشر العامة في الأسواق ينشدون:

لا والذي رفع السماء   بلا عمد للنظر

ما قال قائل في   القرآن بخلقه إلا كفر

لكن كلام الله منزل   من عند خلاّق البشر(٢)

وقال شاعرهم معلناً زوال دولة "أهل البدع" مؤذناً بإنفراط عقد "حزب إبليس":

(١) - المناقب، ص ٣٦١.

(٢) - نفح الطيب، ج٣، ص ١٥٨.



ذهبت دولة أصحاب البدع ووهى حبلهم ثم انقطع
وتداعى بانصراف جمعهم حزب إبليس الذي كان جمع
هل لهم يا قوم في بدعتهم من فقيه أو أمام يتبع...؟
مثل سفيان أخي الثور الذي علم الناس دقيقات الورع
أو سليمان أخي التيم الذي ترك النوم لهول المطلع
أو فقيه الحرمين مالك ذلك البحر الغزير المنتجع
أو فتى الإسلام، اعني احمدا ذاك لو قارعه القرا قرع
لم يخف سوطهم إذ خوفوا لا ولا سيفهم لما لمع[1]

تجلى حقد الشعب وتبدى غيظه في مناسبات كثيرة، منها جنازة احمد بن نصر التي مشى فيها جماهير العامة في بغداد وصاروا يتمسحون بالنعش حتى أن المتوكل تخوف من اجتماع العامة وتجمهرهم على ذلك النحو فكتب إلى عامله يأمره بمنعهم من الاجتماع والحركة في مثل هذا وشبهه[2]. كذلك فعلوا في جنازة ابن حنبل، فانه يقال أن خلقاً كثيراً مشوا فيها[3]، وحدث أحد الذين شهدوها قال انه مكث طوال الأسبوع رجاء أن يصل إلى القبر فلم يتمكن إلا بشق النفس لكثرة ازدحام الناس عليه. وهكذا تحولت تلك الجنازة إلى تظاهرة عظيمة اظهر القوم فيها التفجع على الإمام الراحل، وطعنوا في "أهل البدع" ولعنوهم ولزم بعضهم القبر ما يبغون مفارقته، وباتوا عنده، وجعل النساء يأتين إليه، فاضطرت السلطة أن ترسل حامية

(١) - المناقب، ص ٣٥٨.
(٢) - الطبري، ج ١١، ص ٤٦ - ٤٧.
(٣) - المناقب، ص ٤١٥. طبقات الشافعية، ج١، ص ٢٠٤.



إلى ذلك الموضع منعاً لوقوع الفتنة[١]. يضاف إلى هذا أن اثر الحركة الرجعية ظهر في شعر شعراء ذلك الزمان الذين اندفعوا يهجون المعتزلة ويسلقونهم بألسنة حداد. وكان غضبهم منصبّاً في الدرجة الأولى على القاضي احمد بن أبي دؤاد رأس المعتزلة والمسؤول الأول عن أعمال المحنة، وقد تكون بعض الأشعار التي وصلتنا في هجوه وهجو الاعتزال عموماً وضعت قبل الحركة الرجعية وكتمها أصحابها ثم أعلنوها عندما بدأت تلك الحركة. وقال أبو العتاهية معنفاً ابن أبي دؤاد:

لو كنت في الرأي منسوباً إلى رشد ... أو كان عزمك عزماً فيه توفيق

لكان في الفقه شغل -لو قنعت به- ... عن أن تقول كلام الله مخلوق

ماذا عليك وأصل الدين يجمعهم ... ما كان في الفرع لولا الجهل والمروق؟[٢]

وقال أحدهم يطعن في نسبه:

إلى كم تجعل الأعراب طرا ... ذوي الأرحام منك بكل وادي

تضم على لصوصهم جناحا ... لتثبت دعوة لك في اياد

فأقسم أن رحمك في اياد ... كرحم بني أمية من زياد[٣]

وانشد آخر يهجوه وينسبه إلى الشح والبخل ـ مع انه كان في الجود غاية لا تدرك:

نكست الدين يا ابن أبي دؤاد ... فأصبح من أطاعك في ارتدادِ

زعمت كلام ربك كان خلقا ... أما لك عند ربك من معادِ...؟

(١) – المناقب، ص ٤١٨.

(٢) – الطبري، ج ١١، ص ٤٦.

(٣) – تاريخ بغداد، ج١، ص ٢٩٩.



كــلام اللــه أنزلـــه بعلـم وانزلـــه على خـــير العبـــادِ
ومن أمسى ببابك مستضعفا كمـن حــل الفــلاة بغير زادِ
لقد أظرفت يا بن أبي دؤاد بقولك: إنني رجل أيـــادي[١]

وكان علي بن الجهم أكثر الشعراء عداوة للمعتزلة، وكان هجاؤه لابن أبي دؤاد أمرّ واعنف ما هجي به ذلك القاضي. قال ابن الجهم:

يا احمـد بـن أبي دؤاد دعـــوة بعثت عليك جنادلاً وحديدا
فسدت أمور الدين حين وليتـه ورميتـه بـأبي الوليـد وليـدا
لا محكـاً جزلاً ولا مستظرفــاً كهــلاً ولا منشـــبباً محمـودا
شرهـا إذ ذكر المكـارم والعـلى ذكـر القلايـا مبديـاً ومعيدا
وإذا تربع في المجـــالس خلتــه ضبعاً وخلت بني أبيه قرودا
ما صبحت بالخير عين أبصرت تلك المناخر والثنايا الـسودا[٢]

وقال يهجوه أيضاً ويظهر تشفيه منه وشماته به لما أصابه من الفلج وما صار إليه من سوء الحال:

أفِلَتْ ســعود نجومك ابن دؤاد وبـدت نحوســك في جميع ايـــاد
فرحــت بمصــرعك البرية كلها مــن كـــان منــها موقنـــاً بمعـاد
لم يبق منك ســوى خيــال لامـع فــوق الفــراش ممهــداً بوســـاد
وخبت لدى الخلفاء بعـــد مـــا قــد كنت تقــدحها بكــل زنـــاد
أطفـالك يا ابــن أبي دؤاد ربنـــا فجـريت في ميـــدان اخـــوة عـــاد

(١) - المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٣.
(٢) - الأغاني، ج ٩، ص ١٠٧. تاريخ بغداد، ج ١، ص ٢٩٨.



لم تخشَ من رب السماء عقوبة ... فسننت كل ضلالة وفساد

كم من كريمة معشر أرملتها ... وحدث أوثقت بالاقياد

كم مجلس لله قد عطلته ... كي لا يُحدِّث فيه بالإسناد

كم من مساجد قد منعت قضاتها ... من أن يعدل شاهد برشاد

كم من مصابيح لها أطفأتها ... كيما تزل عن الطريق الهادي

أن الأساري في السجون تفرجوا ... لما أتتك مراكب العواد

وغدا لمصرعك الطبيبا فلم يجد ... لعلاج ما بك حيلة المرتادِ

لا زال فالجك الذي بك دائماً ... وفجعت قبل الموت بالأولاد

ورأيت رأسك في الجسور منوطاً ... فوق الرؤوس معلماً بسواد[1]

وبقدر ما كان استياء الخلق من المعتزلة شديداً، كان سرورهم من المتوكل الذي نكب المعتزلة عظيماً، فقد صاروا يعظمونه ويرفعون من شأنه، وتوفروا للدعاء له، وبالغوا في الثناء عليه، حتى قال قائلهم: الخلفاء ثلاثة، أبو بكر في يوم الردة، وعمر ابن عبد العزيز في رد المظالم، والمتوكل في إحياء السنة[2]. ولذلك سمي بعضهم المتوكل "محيي السنة"[3]. وانبروا يمدحونه بالأشعار. فما قيل فيه هذه الأبيات لابن الجنازة:

سقى الله منه بالخليفة جعفر ... خليفتنا بالسنة المتوكل

---

(١) - تاريخ بغداد، ج ٤، ص ١٥٥.

(٢) - المناقب، ص ٣٥٦. طبقات الشافعية، ج ١، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٣) - كان المتوكل يكره الشيعة الرافضة أيضاً (ابن الأثير، ج٧، ص ٦٥)، وقد اضطهدهم كما أنه اضطهد أهل الذمة وضيق عليهم (الطبري، ج ١١، ص ٣٦)، فالأرجح أن يكون سمي لكل ذلك «محيي السنة» وليس لقضائه على المحنة وتنكره للمعتزلة فحسب.



وجامع أهل الدين بعد تشتت   وفاري رؤوس المارقين بمقصل

أطال لنـــا رب العبـــاد بقـــاءه   ســـليماً من الأهـــواء غير مبدل

وبراه بالنـــصر للديـــن جنـــة   يجـــاور في روضاتها خير مرسل[1]

تُرى ما هي الأسباب التي أدت بالمعتزلة إلى هذه النهاية السيئة..؟ وما الذي جعلهم يهوون من ذروة العز وقمة المجد، وجلب إليهم نقمة الشعب وسخطه حتى اصبح اسمهم مرادفاً للكفر، مشفوعاً باللعن، مقروناً بالتقبيح والتشنيع.... أول ما يلاحظ في هذا الصدد أن الدهر قلب لهم ظهر المجن مذ بدأ المماليك الأتراك يتقوون ويسيطرون على شؤون الدولة العباسية، أولئك المماليك الذين جاء بهم المعتصم ليكونوا حرساً له، وبنى لهم مدينة سامراء ليمنع احتكاكهم بالناس ويحول دون إيذائهم للرعية. فلم يمضِ طويل الزمن حتى اتسع نفوذهم وقوي سلطانهم فأقدموا على قتل المتوكل ووضعوا ابنه المنتصر مكانه[2]، حتى لقد اصبح الخلفاء بعد المتوكل ألعوبة في أيديهم، يعيشون تحت رحمتهم ويستجدون رضاهم. وكان المماليك الأتراك جنوداً خشنين ليست لهم ثقافة سابقة، لا يتقنون غير الفروسية، ولا يستهويهم غير أعمال القتال وأحاديث النضال، ولا يبغون من الحياة بعد ذلك سوى أن يتنعموا بأطايبها وينغمسوا في مسراتها وملاذها. زمن كانت تلك حالهم وذاك ماضيهم لا يدركون حرية الفكر ولا تروق لهم مسائل الفلسفة والجدل، ولا يطيقون صبراً على الخلافات الدينية والمنازعات الفكرية، فلا يستبعد أن يكونوا تبرموا بذلك كله، وكان لهم يد في وضع حد له، ولا سيما أن المتوكل الذي ضرب المعتزلة ورجع إلى السنّة كان أول خليفة وقع تحت سيطرتهم واشتد في زمنه ساعدهم.

(١) - المناقب، ص ٤٣٢.

(٢) - الطبري، ج ١١، ص ٦٢ - ٦٣.



ثم أن المعتزلة كانوا قصيري النظر عديمي الحنكة، أثاروا بقلة تبصرهم وسوء تصرفهم عامة الشعب وألّبوا عليهم جمهور الأمة، فعلوا ذلك بطرق شتى. منها انهم استفزوا رجال الحديث أولاً بالنيل منهم ورميهم بالكذب والتزوير، وثانياً بقطع أسباب رزقهم. فان المحدّثين إنما كانوا يعيشون على تدريس الحديث، وعلى الاعطيات. التي كانوا يتناولونها إمّا من بيت المال أو من كبراء الأمة، فلما منعهم المعتزلة من تدريسه وقطعوا عنهم أعطياتهم، وهاجموا الحديث نفسه، ولم يعتبروا أكثره، أدركوا أن المعتزلة أن استمروا على هذه الخطة ونجحوا فيها فسيجيء يوم يهمل فيه الحديث ولا يبقى لرواته لزوم ولا قيمة، فيفقدون مركزهم وتنسد سُبُل العيش في وجوههم. ولهذا اصبح المحدّثون ألدّ أعداء الاعتزال، ولم يدخروا وسعاً ولا مجهوداً في مقاومته. كذلك تحامل المعتزلة على أئمة الصحابة فلم يرعوا لهم ذمة ولا حفظوا لهم حرمة، فأسخطوا المتدينين من المسلمين وأغضبوهم. وتعمقوا في درس الفلسفة فتطرفوا في عقائدهم وأقوالهم وادخلوا إلى الإسلام مسائل رآها المسلمون بعيدة عن روحه متنافرة مع عقيدته، فثارت ريبتهم في سلامة عقيدة المعتزلة وصحة إيمانهم، ورأوا فيهم سوء القصد والسعي إلى هدم أركان الدين. ولم يقف المعتزلة عند هذا الحد، بل تعدوه إلى ما هو اعظم شراً واكبر خطراً، فانهم وقد آمنوا انهم وحدهم على صواب وان غيرهم في خطأ، راحوا يزدرون من يخالفهم في الرأي من أهل السنة ويدعونهم "الحشوية"[1]. ثم تمادوا في ذلك فصاروا يرفضون شهادتهم ويكفرونهم، ولا سيما المرداد الذي غالى في تكفير غيره فوضع ـ على ما يروي ابن الراوندي ـ كتاباً في القدر والتشبيه اكفر أهل الأرض[2]. وكان الفوطي يُجوّز القتل والغيلة على المخالفين لمذهبه، ويبيح اخذ أموالهم سرقة وغصباً، واستباحة دمائهم

(١) - شذرات الذهب، ج١، ص ٢١١.

(٢) - الانتصار، ص ٦٨.



لاعتقاده كفرهم[١]. ولما احضر ابن حنبل للامتحان قال أحد الحاضرين: يا أمير المؤمنين دمه في عنقي...[٢] وقال أبي دؤاد: يا أمير المؤمنين هو والله ضال مضل مبتدع...[٣] وقال ابن سماعة: يا أمير المؤمنين اضرب عنقه ودمه في رقبتي...[٤] وأخيراً كان من أمر المعتزلة ما رأيناه من إعلان المحنة التي اشتد خطرها وامتد أذاها... المحنة التي قضت محاكمها بالقتل على كثيرين وعذبت كثيرين، وألقت في ظلمات السجون بالأبرياء الذين قضوا فيها منسيين...

والمعتزلة في ذلك تردوا في الخطأ وركبوا متن الشطط، فانهم بتفكيرهم السيئ بأهل السنّة شجعوهم بدورهم على تكفيرهم، ليس من ينكر أن أهل السنة كانوا قديماً يذمون القدرية ويضطهدونهم. ألم يرجع مالك بن انس (+ ١٧٩هـ/ ٧٩٥م.) وفقهاء المدينة والشافعي (+٢٠٤هـ./ ٨١٩م.) في كتابه "القياس" عن رفض قبول شهادة المعتزلي..؟ ألم يرم القاضي أبو يوسف (+١٩٢هـ. = ٨٠٧م.) المعتزلة بالزندقة..؟ ألم يوص محمد بن الحسن من صلى خلف المعتزلي بإعادة صلاته..؟[٥] ألم يطرد الأصمعي (+٢١٦هـ.=٨٣١م.) الجاحظ من مجلسه ويقنعه بنعله ويقول له: نِعْم قناع القدري النعل..؟[٦] ولكن ذلك الموقف السيئ الذي وقفه المعتزلة أيام دولتهم جعل أهل السنة يتمادون في مهاجمتهم وتكفيرهم. فإنّا لنجد كُتّاب السنة الذين أدركوا المعتزلة أو عاشوا بعدها أقسى حكماً من المعتزلة في الكتّاب الأقدمين واكثر تضليلاً لهم، ولا سيما لمن قال بخلق القرآن وهي

(١) – الانتصار، ص ٦٢. الملل والنحل، ج١، ص ٨٠.
(٢) – المناقب، ص ٣٢٧.
(٣) – المصدر نفسه، ص ٣٢٢.
(٤) – المصدر نفسه، ص ٣٤٠.
(٥) – الفرق بين الفرق، ص ١٥٦.
(٦) – أصول الدين، ص ٣١٦.



المسألة التي تعرضوا للمحنة بسببها. سأل أحدهم احمد بن حنبل عمن يقول القرآن مخلوق فقال: كافر. فابن أبي دؤاد..؟ قال: كافر بالله العظيم...[1] وكان سليمان ابن داود الهاشمي يقول: من قال القرآن مخلوق فهو كافر[2]. ورُوي عن محمد بن يحيى انه قال: من زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر وخرج من الإيمان وبانت منه امرأته. يستاب فان تاب وإلا ضُرب عنقه وجعل ماله فيئاً بين المسلمين ولم يدفن في مقابرهم[3]. وزاد البغدادي على قول محمد بن الحسن أن المعتزلي لا يجوز الصلاة عليه[4]. وقال في هشام الفوطي وأصحابه أن دماءهم وأموالهم حلال للمسلمين وفيه الخمس، وليس على قاتل الواحد منهم قود ولا دية ولا كفّارة، بل لقاتله عند الله تعالى القُربى والزلفى[5].

أما خطؤهم في المحنة فله وجوه عديدة، أهمها انهم خالفوا مبادئهم وهدموا أهم ركن من أركان مذهبهم، لان المعتزلة وإذا كانوا قد اشتهروا بشيء فإنما بقولهم بحرية الفرد في اختيار أفعاله ودفاعهم عن تلك الحرية. انهم احترموا العقل البشري، وجعلوا الإنسان العاقل مخلوقاً كيانياً، وقالوا باستقلاله في العمل، وحملوه تبعة تصرفاته، ثم إذا بهم بعد ذلك يدعونه إلى عقيدة معينة من عقائدهم، فلما اعرض عنها ونأى فرضوها عليه فرضاً، فناقضوا بذلك أنفسهم، وعارضوا تعاليمهم، واظهروا انهم لا يفهمون الحرية فهمها صحيحاً ولا يقدرون العقل حق قدره، لأنه وإذا كان من حرية الرأي أن يدين المعتزلي بخلق القرآن وغير خلق القرآن من المسائل، فهل من الحرية من شيء أن يفرضها على الناس قوة واقتدار..؟ ولا بد هنا من تحديد

(١) - تاريخ بغداد، ج ٤، ص ١٥٣.
(٢) - بقية المرتاد، ص ٦٨.
(٣) - الصواعق المرسلة، ج ٢، ص ٣٠٨.
(٤) - أصول الدين، ص ٣٤٢.
(٥) - الفرق بين الفرق، ص ١٥١.



مدى مسؤولية المعتزلة عن المحنة. قد لا نكون منصفين للمعتزلة إذا حسبنا المحنة من عملهم وحدهم، وإذا نسبنا الاضطهادات التي نتجت عن المحنة والتي قام بها المأمون وخليفتاه المعتصم والواثق إلى تأثيرهم وحدهم. لا جرم أن المعتزلة كانوا العامل الأكبر فيها والمحرضين عليها، ولكن شيئاً غير قليل من تلك المسؤولية يرجع إلى استبداد الخلفاء الذين حكموا رأيهم في هذه المسألة ولم يطيقوا رؤية أحد من الشعب يعاندهم فيها ويخالفهم. وشيء آخر، وهو أن استياء أهل السنة من المعتزلة الذين بدلوا عقائدهم وابتعدوا عن أصول دينهم كان عظيماً قبل المحنة. أما وقد أعلنوا المحنة وأرادوا أن يبدلوا السرائر ويتحكموا في الضمائر، فان الناس تمردوا عليهم وصاروا يمعنون في مخالفتهم والنكاية بهم، جرأهم على ذلك ما رأوه من ثبات الإمام احمد على مبدئه وصلابته في عقيدته رغم أن المعتصم أذاقه صنوف العذاب: تركه في ظلمات السجن مكبلاً بالحديد أمداً طويلاً، وضربه بالسياط حتى اختلط لحمه بدمه، وجعله يعاني المصائب ويعاين الموت، فما وهن ولا لانت قناته..
أما الوجه الأخير من خطأ المعتزلة في إعلان المحنة فهو انهم جعلوا من الإمام ابن حنبل مثلاً عالياً للبطولة. ورمزاً للهدى، وشعلة من شعلات الدين والإيمان. لقد رفعوه في نظر العامة إلى مصاف الأولياء، فاخذوا يتبركون به ويتمسحون بقبره، وأثاروا عطف الناس عليه، وضاعفوا محبتهم له، فالتفوا حوله، واندفعوا يحاربون أعداءه ويكيدون لهم. وقد يكون في الشعر الذي قيل في مدح الإمام في ذلك الوقت ما يعكس لنا صورة صادقة من الشعور الذي كان يكنه الناس له والمقام الرفيع الذي يضعونه فيه، قال عبد الله بن محمد الأنصاري يرثيه:

وأمامي القوام لله الذي دفنوا حميد الشان في بغدان

هانت عليه نفسه في دينه فقدي الإمام الذين بالجثمان



لله ما لقي ابن حنبل صابرا عزماً وتبصرة بلا أعوان

أنا حنبلي ما حييت فان أمت فوصيتي ذا كم إلى اخواني[١]

ورثاه جعفر بن احمد السراج فقال:

فلله رب الناس مذهب احمد فان عليه ما حييت معولي

دعوة إلى خلق القرآن كما دعوا سواه فلم يسمع ولم يتأول

ولا ردّه ضرب بالسياط وسجنه عن السنة الغراء والمذهب الجلي

ولما يزدهم والسياط تنوشه فشلت يمين الضارب المتبتل

فمن بلغ أصحابه أنني به أفاخر أهل العلم في كل محفل..؟[٢]

لا ريب أن الرجعية كانت متأصلة في نفوس العامة، متحكمة في كثير من العلماء الذين كانوا لا يرغبون في مخالفة السلف في شيء. لكن المعتزلة مسؤولون عن بعثها من مرقدها والنفخ في نارها. فالمعتزلة بامتحانهم الناس في خلق القرآن قد خالفوا مبادئهم أولاً، وقووا النزعة الرجعية في الأمة وأثاروا فيها روح التعصب ثانياً، فبدأوا يسقطون أدبياً ومادياً، وبذلك كانوا كمن سعى إلى حتفه بظلفه وحفر رمسه بيده...

٢ـ المعتزلة من الحركة الرجعية إلى ظهور الأشعرية: (٢٣٧ـ٣٠٠هـ/ ٨١٥ـ٩١٢).

لا جرم أن المعتزلة وجدوا أنفسهم بعد السنة ٢٣٧هـ/ ٨١٥م. في ظروف سيئة، ولا جرم أيضاً انه مرت عليهم عصيبة. فإن السلطة الحكومية التي كونت أداة طيعة لهم أصبحت سيفاً مسلطاً فوق رقابهم، وشبحاً مرعباً يلاحقهم،

(١) - المناقب، ص ٤٣٣.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٤٣٢.



وأعدائهم الذين كانوا لا يجسرون أن يرفعوا أصواتهم، والذين لاقوا على أيديهم الهوان وذاقوا من المحنة الأمرين، وقد ابصروا ما حل بالمعتزلة من النكال وما صاروا إليه من سوء الحال، إهتبلوا الفرصة المؤاتية فهاجموهم من كل ناحية وكالوا لهم ضربات شديدة قاسية، يريدون بذلك أن يقضوا عليهم ويشفوا بلابل صدورهم منهم، فوقف المعتزلة مشدوهين حيارى أمام تلك القوى الهائلة المتألبة عليهم لا يدرون ما يعملون. . أيسعون إلى إتقاء غضب السلطة أم يستحلون رضاها، أم يردّون لطمات الحنابلة والرافضة بمثلها، أم يجابهون الرأي العام الناقم عليهم المعادي لهم..؟ لقد تضافرت تلك القوى على المعتزلة واصطلحت، فكان أصحاب الحديث يستعيدون السلطة عليهم ويحرضونها، وصار أهل السنة والرافضة، على بعد ما بينهم، يتعاونون على الاعتزال عدوهم المشترك. وليس أدلّ على ذلك من أن كُتّاب السنة كالبغدادي والشهرستاني كانوا في ردهم على المعتزلة وكلامهم عنهم يعتمدون كثيراً الرافضة ويقتبسون منها وسيما كتاب "فضيحة المعتزلة" لابن الراوندي.

بيد أن تلك القوى، على عظمتها وخطورتها، ما كانت لتستطيع وحدها أن تقضي على المعتزلة لو أنها وجدت أمامها خصماً قوياً متحد الكلمة متضامناً داخلياً. أن الضربات التي انصبت على المعتزلة لم تقع على بيت قوي الدعائم متين الجدران، بل على هيكل مفكك الأجزاء واهي الأركان، فكان أثرها فيه شديد الفتك بعيد المدى. واقصد بذلك الحركة الانفصالية التي ظهرت بين صفوف المعتزلة، ورافقتهم منذ نشأتهم، وتفاقم خطرها بعد نكبتهم على يد المتوكل، فكانت من أهم الأسباب التي أضعفتهم وقضت عليهم.

كان لتلك الحركة الانفصالية سببان أحدهما قديم والآخر متأخر. أما السبب القديم فيرجع إلى احترام المعتزلة للعقل وقولهم بحرية الإرادة والرأي. ومعلوم أن حرية الرأي تؤدي إلى التشعب في الرأي والى تعدد مسائل الخلاف



تماماً كما حصل للبروتستنت الذين انفصلوا عن الكنيسة اللاتينية البابوية، فانهم لإيمانهم بالرأي وقولهم بحرية المرء في تكوين العقيدة التي يريدها واتباع المذهب الذي يحلو له_ انقسموا إلى عشرات الفرق على حين لا تزال الكنيسة البابوية التي انشقوا عنها محافظة على وحدتها إلى يومنا هذا. كذلك المعتزلة، نشأت بينهم اختلافات كثيرة، وأدلى كل واحد منهم برأيه الخاص في مسائل التوحيد والعدل، وتحمسوا لخلافاتهم الفرعية حماسة لا تقل عن تحمسهم للعقائد الأصلية، فافترقوا إلى عدد من الفرق بلغ كما ذكرنا اثنين وعشرين فرقة، كما انقسموا جغرافياً إلى قسمين عظيمين هما مدرستا بغداد والبصرة، واشتد الجدال والحوار بين رجال تلك المدرستين واتباع هاتيك الفرق، حتى لقد عيرهم ابن قتيبة بذلك واتخذ منه حجة في انتقادهم فقال أن المعتزلة اشد الناس اختلافاً، لا يجمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين، بخلاف أهل السنة والحديث الذين يجمعون كلهم على أصول واحدة[١]. لست ارمي بهذا إلى الانتقاص من قدر الحرية الفكرية، فإني لا اعتقد بوجوب انطلاق العقل من القيود، وأرى أن حرية الفكر من مستلزمات التقدم والرقي، ولكن المعتزلة اتخذوا حريتهم حرية مطلقة دون الشعور بالمسؤولية التي تطلبها هذه الحرية، ودون أن يضعوا لها حداً تقف عنده.

ولم يقتصر الأمر بين رجال الاعتزال على الجدل والمناظرة بل تعداه إلى التفكير في أمور الخلاف، فكان المعتزلة البصريون يُكفّرون البغداديين، والبغداديون يُكفّرون البصريين[٢] وكانت فرق المعتزلة المختلفة تتراشق التكفير وتضع في ذلك الكتب الطوال. وقد روى البغدادي أمثلة كثيرة

(١) – تأويل مختلف الحديث، ص ١٧ – ١٩.

(٢) – الفرق بين الفرق، ص ١٦٧. في اعتقادي أن كثرة تكفير الفرق الإسلامية بعضها بعضاً أفقد كلمة «التكفير» معناها الأصلي وقلل من تأثيرها فأصبحت لا تعني الخروج من الإسلام.



لتكفير المعتزلة بعضهم لبعض منها أن أبي الهذيل العلاف كفّر تلميذه النظّام في كتابه **الرد على النظّام** وفي كتبه عليه في الإعراض والإنسان والجزء الذي لا يتجزأ، كما كفّره جعفر بن حرب في أبطاله الجزء الذي لا يتجزأ، والجبائي في قوله بالمتولدات، والإسكافي الذي وضع كتاباً كفّره فيه في أكثر مذاهبه(١). ووضع جعفر بن حرب كتاباً دعاه ـ توبيخ أبي الهذيل" كفّر فيه أستاذه وقال أن أقواله تجرّ إلى قول الدهرية، وألف المردار كتاباً كبيراً في فضائح أبو الهذيل، وردّ الجبائي أيضاً على أبي الهذيل وكفّره في المخلوق(٢). ووضع الكعبي كتاباً كفّر فيه أستاذه الخياط وسائر المعتزلة لنفيهم الحجة في أخبار الآحاد(٣). وكان المعتزلة يكفرون عبد السلام الجبائي على قوله في العقوبة(٤). والإسكافي في قوله أن الله تعالى يقدر على ظلم الأطفال والمجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء(٥). وبشر بن المعتمر بقوله باللطف(٦). وذكر البغدادي أن سبعة من كبار المعتزلة اجتمعوا في مجلس وتكلموا في قدرة الله تعالى على الظلم وتحادوا وتفرقوا في تكفير كل واحد منهم لسائرهم(٧). وروى عن ابن الراوندي أن كثيرين من المعتزلة يكفّرون النظام وبشراً وجعفر بن مبشر لقولهم في القرآن أن الناس لم يسمعوه على الحقيقة. وان ما في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز(٨).

هكذا جرّ القول بالرأي المعتزلة إلى التفرقة والخلاف، ثم إلى التكفير حتى

(١) - الفريق بين الفرق، ص ١١٥.
(٢) - المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(٣) - المصدر السابق، ص ١٦٥.
(٤) - المصدر نفسه، ص ١٧١.
(٥) - المصدر نفسه، ص ١٥٥.
(٦) - المصدر نفسه، ص ١٤١ - ١٤٢.
(٧) - المصدر نفسه، ص ١٨٥ - ١٨٨.
(٨) - الانتصار، ص ٨٢.



كفر الأستاذ تلميذه، والتلميذ أستاذه، ووضعوا في ذلك الكتب وتكبدوا المشتقات ثم اخذ ينفصل عن المعتزلة بعض رجالهم وأنصارهم، وأول من انفصل عنهم بشار ابن برد الشاعر (+١٦٨هـ/ ٧٨٤م.) فقد كان بشار من أصحاب واصل بن العطاء، وكان كثير المدح له، ثم خالفه في تفضيل النار على الطين، وصار يهجوه ويقول:

ما لي أشـــايع غزالاً له عنق كنقنق الدو أن ولي وان مثلاً..؟[1]

وانشق عنهم بعد ذلك فضل الحذّاء، وبحسب قول الخياط كان الحذّاء معتزلياً نظّامياً إلى أن خلط وترك الحق فنفاه المعتزلة عنهم وطردوه من مجالسهم. ثم اخبروا الواثق بإلحاده فأمر ابن أبي دؤاد أن ينظر في أمره ويقيم حكم الله فيه، ولكن المنية عاجلت ابن حائط قبل أن يتم شيء من ذلك[2]. وحكي الأصفهاني في أخبار سعيد ابن حميد البغدادي الكاتب الشاعر المشهور أن أباه كان وجهاً من وجوه المعتزلة فخالف احمد بن أبي دؤاد في بعض مذهبه فأغرى به المعتصم وقال: انه شعوبي زنديق، فحبسه مدة طويلة، ثم بانت له براءته فخلى سبيله. فصار يهجو ابن أبي دؤاد ويطعن في نسبه:

لقـــد أصبحت تنســـب في ايـــاد بـــأن يـــكني أبـــــوك أبـــــا دؤاد

فلو كان اســـمه عمرو بن معيدي دعيـــت إلى زبيـــــد أو مـــــــراد

لئن أفســدت بالتـخويف عيشي لمـــا أصـــلحت عيشـك في ايـــاد

وان تك قد أصبحت طريف مال فبخـــلك باليســـير عـن التـلاد[3]

يتضح لنا مما تقدم أن بذور الشقاق والخلاف كانت موجودة بين صفوف

(١) - البيان والتبيين، ج١، ص ٨. النقنق: هو الظليم أي ذكر النعام. الدو: الفلاة.
(٢) - الانتصار، ص ١٤٩.
(٣) - الأغاني، ج ١٧، ص ٢.



المعتزلة قبل الحركة الرجعية. لكن أثرها كان خفيفاً لأن القوم كانت تسندهم السلطة ويدين بمذهبهم الخليفة. فكان الخوف من بطش السلطان وعقابه، وكان الحكم وما يجره من المنافع والمغانم رابطين يربطان برجال الاعتزال علاوة على رابطة العقائد المشتركة. فلما قامت الحركة الرجعية، وزالت سلطة المعتزلة السياسية، وتعرضوا لهجمات الخصوم، اشتدت الحركة الانفصالية، وخرج على المعتزلة بعض رجالهم كأبي عيسى الورّاق (+٢٤٧هـ/ ٨١٦م.) الذي تركهم وانضم إلى أعدائهم الرافضة[١]. وأبي الحسين احمد بن الراوندي (٢١٥_٢٩٨هـ/ ٣٨٠_٩١٠م.)[٢] الذي انضم إلى الرافضة أيضاً ووضع لهم كتاب "الإمامة" وتقرّب إليهم بالطعن في المعتزلة[٣]. ويرى صاحب الوفيات في ابن الراوندي نفسه كان من علماء الكلام، وكانت مع كثير من متكلمي عصره مجالس ومناظرات[٤]. ونقل العباسي عن كتاب "محاسن خراسان" لأبي القاسم الكعبي المعتزلي أن ابن الروندي لم يكن في زمانه أحذق منه بالكلام، ولا اعرف بدقيقه وجليله[٥]. ولذلك كان عليماً بعقائد المعتزلة مطلعاً على دخائلهم فراح يهاجمهم بعنف وشدة. ويظهر معايبهم وفضائحهم بصورة لم تتأت لأحد إلا للأشعري من بعده.

وقد أدرك المعتزلة الخطر الذي يهددهم، ورأوا المستقبل القاتم الذي ينتظرهم، فانبروا يذبون عن حياضهم ويدافعون عن أعراضهم. ووضع لهم الجاحظ (+٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) رئيسهم في ذلك الوقت كتاب "فضيلة المعتزلة" وقد ضاع هذا الكتاب ولكنني أظن أن الفصل الذي يدافع فيه

(١) – الانتصار، ص ١٥٢.
(٢) – راجع تحقيق تراليخ ابن الراوندي لنيبرج في مقدمة الانتصار، ص ٤٣.
(٣) – الانتصار، ص ١٠١ – ١٠٢.
(٤) – الوفيات، ج١، ص ٣٨.
(٥) – معاهد التنصيص، ج١، ص ٧٦ – ٧٧.



الجاحظ عن الاعتزال والذي أورده الإمام عبيد الله ابن حسان في كتابه "الفصول المختارة"[١] الذي جمعه من كتب الجاحظ المختلفة إنما هو قطعة من كتاب "فضيلة المعتزلة" الضائع. في هذا الفصل يحتج الجاحظ لخلق القرآن ويحاول أن يبرر عمل المعتزلة في امتحان مخالفيهم وتكفيرهم فيقول: "وبعد فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة ولم نمتحن إلا أهل التهمة"[٢]. ويظهر أن الجاحظ لم يكتف في كتابه بالتزام خطة الدفاع بل عمد إلى الهجوم. يرى ذلك نيبرج فيقول أن الجاحظ لم يرم إلى الثناء على المعتزلة وعدد فضائلهم فحسب بل قصد إلى الرد على الرافضة والطعن فيهم ووصف فضائحهم كما هو مبين من جدول أبواب الكتاب الذي نقله الخياط في كتاب الانتصار (ص ١٠٣_١٠٤) ضمن كلام ابن الراوندي، وكما يلوح من المناقشة بين الخياط وبين ابن الراوندي[٣].ولما كان الجاحظ كاتباً وأديبا قوي الحجة متين الأسلوب، فلا بد أن يكون كتابه قد لفت أنظار الناس وترك فيهم أثراً كبيرا، ولذلك هب الرافضة يردون عليه ويفندون ما جاء فيه ويطعنون في الاعتزال. وكان أهم تلك الردود كتاب "فضيحة المعتزلة" لابن الراوندي الذي اصبح كما ذكرنا من أنصار الرفض. ويعتقد أبو الحسن الخياط أن ابن الراوندي وضع كتابه هذا وشتم فيه المعتزلة للانتقام منهم والثأر لشيوخ الرافضة الذين قطعهم علماء المعتزلة[٤]. وقد تدرع الخياط (+٣٠٠هـ/ ٩١٢م) للدفاع عن مدرسته وأصحابه "الانتصار" الذي يرد فيه تهم ابن الروندي وينتصر للمعتزلة ويظهر فضلهم في الدفاع عن الدين ضد المخالفين وحمايتهم لمبدأ التوحيد[٥].

(١) – الفصول المختارة، ج ٢، ص ١١٧ – ١٤٩.
(٢) – المصدر نفسه، ص ١٣١.
(٣) – مقدمة الانتصار، ص ٢٣ – ٢٤.
(٤) – الانتصار، ص ١٤٢.
(٥) – المصدر نفسه، ص ١٧، ٢٣، ١٥٤، ١٧٣.



ومع ذلك فان المعتزلة كانوا قد بلغوا درجة من الضعف والانحلال لا يرجى لهم معها بعث ولا قوة. والدليل أن دفاع الجاحظ والخياط عنهم لم يفدهم كثيرا، فقد استمروا على خلافاتهم التي قويت واستحكمت حتى تطرقت إلى أفراد العائلة الواحدة. يروون أن أبا علي الجبائي (+٣٠٣هـ/ ٩١٥م) وولده أبا هاشم (+٣٢١هـ/ ٩٣٣م) اختلفا على عدة مسائل أوردها الشهرستاني[١]، وكثر الجدال بين الأب وبين ابنه فيها، وهما اللذان مَثّلا آخر دور من أدوار المعتزلة في البصرة. ويحاول الإمام ابن المرتضى أن يقلل من شأن هذا الخلاف بينهما، فيرد على الذين يرون فيه انقساماً في صفوف المعتزلة بقوله أن مخالفة التابع بالمتبوع في دقيق الفروع ليس بمستنكر، فقد خالف أبا حنيفة أصحابه، وخالف أبو علي الجبائي أبا الهذيل والشحام، ويدعم الإمام قوله بالأبيات التالية لأبي الحسن الكرخي:

يقولــون بــين أبي هــاشـم　　وبــين أبيــه خــلاف كبير

فقلت هـل ذاك من ضــائر　　وهـل كان ذلك ممـا يضير؟

فخلفوا عن الشيخ لا تعرضوا　　لبحر تضايق عنـه البـحور

وان أبــا هاشـم تــلوه　　إلى حيث دار أبــوه يــدور

ولكن جرى من لطيف الكلا　　م كــلام خفي وعلم غزير[٢]

وأخيرا جاءت الضربة الكبرى الفاصلة التي أذهلت المعتزلة طويلاً، وزلزلت كيانهم، وقضت عليهم بالزوال الأكيد أن عاجلاً ام آجلاً، وهي أيضاً منبعثة من داخل الاعتزال. ناشئة عن انقسام المعتزلة واختلافهم، وفيها دليل واضح على ما سبق أن أشرنا إليه من أن العوامل الخارجية ما

(١) - الملل والنحل، ج١، ص ٨٥ - ٨٨.
(٢) - المنية والأمل، ص ٥٥ - ٥٦.



كانت لتكفي وحدها، مهما بلغت قوتها، لإسقاط المعتزلة لو انهم كانوا داخلياً أقوياء متحدين. فالمعتزلة عملوا في سقوطهم بأيديهم، وساهموا في النهاية التي صاروا إليها بطرق مختلفة احسب أننا وقفنا على أكثرها وقلنا أن الخلاف بينهم كان واحداً منها أن لم يكن اشدها خطراً وأسوأها أثراً. أما هذه الضربة فقد وجهها إلى المعتزلة أبو الحسن الأشعري (٢٦٠_٣٣٠هـ/ ٨٧٣_٩٤١م) أحد رجالهم وأئمتهم الذي خرج عليهم وانصرف إلى قتالهم كما فعل ابن الراوندي من قبل.

نشأ الأشعري في بيت زوج أمه أبي علي الجبائي، فكان ربيبه وتلميذه، فقد رباه الجبائي وعلمه الكلام حتى تخرج فيه، فاقتدى برأيه في الاعتزال وصار من أئمة المعتزلة في وقته[1]. ثم عرض له ما جعله يتنكر لهم ويخرج عليهم ويوقف جهوده على تفنيد أقوالهم، وذلك السنة (٣٠٠هـ/ ٩١٢م.)[2]. فقد رقي الأشعري في يوم جمعة كرسياً بجامع البصرة ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا اعرفه بنفسي ـ أما فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وان الله لا تراه الأبصار، وان أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم[3].

كان الأشعري شديد الكره للاعتزال كثير الاندفاع في مقاومته، مات وهو

(١) - الخطط، ج ٤، ص ١٨٦.

(٢) - السنة ٣٠٠ هـ ذات أهمية عظيمة في تاريخ الاعتزال، لا تقل عن أهمية السنة ٢٣٧ هـ والذي حملني على تحديد خروج الأشعري عن المعتزلة في تلك السنة هو أن الأشعري ولد سنة ٢٦٠ هـ (الوفيات، ج١، ص ٤٦٤). ويقول ابن الجوزي إن الأشعري صحب المعتزلة أربعين سنة (المنتظم، ج٦، ص ٣٣٣)، فيكون خروجه عليهم بحسب ذلك قد وقع سنة ٣٠٠ هـ ويؤيد هذا القول ما يذكره ابن خلكان من أن أبا علي الجبائي توفي سنة ٣٠٣ هـ. (الوفيات، ج١، ص ٦٨٦)

(٣) - الوفيات، ج١، ص ٤٦٤. الخطط، ج ٤، ص ١٨٦.



يلعن المعتزلة[1]. ولاحق أستاذه الجبائي حين قطعه أوحش تقطيع فعظمت الوحشة بينهما[2]. وقد ذكر صاحب الوفيات إحدى المناظرات التي جرت بين الرجلين في الأصلح، وفي المناظرة التي انقطع فيها الجبائي، وظهر منها فساد قاعدة الأصلح التي كان المعتزلة يدينون بها، وهذا نصها:

الأشعري: ثلاثة اخوة كان أحدهم مؤمناً براً تقيا، والثاني كان كافراً فاسقاً شقيا، والثالث كان صغيرا، فماتوا فكيف حالهم..؟

الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات: وأما الصغير فمن أهل السلامة.

الأشعري: أن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له..؟

الجبائي: لا، لأنه يقال له أن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات.

الأشعري: فان قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة..؟

الجبائي: يقول الباري جل وعلا: كنت اعلم انك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم فراعيت مصلحتك.

الأشعري: فلو قال الاخ الكافر: يا الله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني..؟

الجبائي: انك مجنون...[3].

---

(١) – طبقات الشافعية، ج٢، ص ٢٧٧.

(٢) – الوفيات، ج ١، ص ٦٨٦.

(٣) – الوفيات، ج ١، ص ٨٥ – ٦٨٦.



بقي أن نعرف لماذا كان انشقاق الأشعري عن المعتزلة نقطة فاصلة في تاريخهم، وضربة محكمة أصابت شاكلتهم، لا ريب أن الأشعري صدق وعده، فأخذ يرد على المعتزلة ويظهر فضائحهم، كما يتضح من كتبه ولا سيما كتابي الإبانة والمقالات، ولا غرابة في ذلك لأنه كان واحداً من كبرائهم، وقد صحبهم أربعين عاماً فوقف على دخائلهم وأتقن طرقهم في الجدل فعرف كيف يدحض أقوالهم. ولكن هل كان هذا كل ما فعله الأشعري..؟ وهل كان خطره على المعتزلة آتياً من ردوده عليهم وحدها..؟ لست اعتقد ذلك، فقد سبق الأشعري، كثيرون انفصلوا عن المعتزلة وحاربوهم فلم يكن لهم كبير خطر على كيانهم، واهمهم ابن الراوندي الذي ذكرنا انه لم يكن احذق منه في علم الكلام في وقته، والذي رأينا انه لم يدخر جهداً في مهاجمة المعتزلة والكيد لهم. فلماذا كان خطر الأشعري على المعتزلة اعظم من خطر غيره..؟ ولماذا استطاع أن ينجح في ما فشل فيه غيره..؟ أن لذلك _ على ما أرى سببين اثنين، هما أن الذين انفصلوا عن المعتزلة قبل الأشعري أما تطرفوا في أقوالهم وخلطوا كبشار بن برد، وفَضلُ الحذّاء، وابن حائط، فلم يقبلهم أهل السنة ولم يتعاونوا معهم بل حاربوهم كما حاربهم المعتزلة، واما ارتموا في احضان الرافضة كابي عيسى الورّاق وابن الراوندي، وأهل السنة_ كما نعلم_ يكرهون الرافضة أضعاف كرههم للمعتزلة. أما الأشعري فإنه التجأ إلى أهل السنة، وأعلن توبته ورجوعه إلى العقيدة السليمة وإلى أقوال السلف الصالح، فوجد بين أهل السنة كثيرين أصغوا إليه وآزروه. ثم أن الأشعري اتخذ_ كما سأشرح ذلك بالتفصيل فيما بعد_ طريقاً وسطاً بين أهل السنة وبين أهل الاعتزال. فإن علماء السنة الأقدمين كانوا يتشبثون بالنقل ولا يقيمون وزناً للعقل في الأمور الدينية، ولا يقرون الجدل فيها أبداً، أما المعتزلة فقد ذهبوا بعيداً في تقدير العقل والاعتقاد عليه حتى أهملوا النقل. فتركوا الحديث، وتحاملوا على المحدثين وكذّبوهم، وأولوا المتشابه من آي القرآن



الكريم تأويلاً لم يقرّهم أهل السنة عليه، فكانت الشقة بين الفريقين بعيدة، وكان من الضروري تقريب وجهتي النظر وتوحيدهما في مجرى واحد يرضي الجميع، وهذا هو ما فعله الأشعري، فانه تمسك بالمنقول وعمل به، واستعان بالعقل على إثبات ما جاء به النقل وتفسيره، لان الأشعرية كما يقول الغزالي لا ترى معاندة بين الشرع المنقول وبين الحق المعقول[١]. فيكون الأشعري قد وضع أسساً جديدة لعلم الكلام لا تتنافر مع عقائد السنة، فراقت للكثيرين من إعلام اهل السنة ومفكريهم واتبعوها لأنهم وجدوا فيها خير وسيلة للتخلص من النزاع الطويل بين الأثرية وبين المعتزلة، وهكذا تكونت مدرسة كلام جديدة من أهل السنة، فلم يبق لزوم للمتكلمين المتطرفين من المعتزلة. لان المعتزلة إنما قاموا للدفاع عن عقيدة السنة والرد على مخالفيها. بذلك فقط كانوا يبررون وجودهم، وبه كانوا يفتخرون ويبجحون فيقول أحدهم_الخياط_: وهل على الأرض أحد رد على الدهرية سوى المعتزلة..؟ وهل يعرف أحد صح التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب سواهم.. [٢] أما وقد قام من بين أهل السنة متكلمون كفاة قادرون على أن يتكلفوا بالدفاع عن عقيدتهم وحماية مبادئهم، فلم يعد هناك ما يبرر بقاء المعتزلة. لذلك بدأ الاعتزال يزول من بلاد أهل السنة والجماعة لزوال الاسباب التي دعت إلى ظهوره، ويذوب تدريجياً، حتى جاء زمن لم يبق فيها معتزلي واحد...

المعتزلة تحت حكم البويهيين: (٣٣٤_٤٣٧هـ/ ٩٤٥_١٠٤٥م.)

وجد المعتزلة انفسهم بعد ظهور الأشعرية في حال لا يحسدون عليها،... ولا يستطيعون أن يطمئنوا إليها. فبينما الرافضة ينهشونهم بشراهة، والحنابلة

(١) – الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢.

(٢) – الانتصار، ص ١٧.



ينشبون فيهم أظافرهم بلا شفقة، وإذا بالاشاعرة الذين كانوا اخبر من غيرهم بضروب القتال، وابصر لمواطن الضعف، وأقدر على إصابة المقتل، يطعنونهم من الظهر ويعلنون عليهم حرباً لا رأفة فيها ولا هوادة... فعرف المعتزلة انهم إن داموا كذلك فستذهب حتماً ريحهم ويعفى أثرهم، وأدركوا بنظرهم البعيد وفكرهم الثاقب انه لم يعد لهم مكان بين أهل السنة. فعمدوا إلى مهادنة الرافضة الشيعة وسعوا إلى مصادقتهم. وهكذا بعد قرنين من الزمان قضاهما التشيع والاعتزال وهما يتصارعان صراع مارد ورئبال، ويقتتلان قتال موت أو حياة، يعودان فيتصافحان ويتواخيان، ويضربان صفحاً عما كان بينهما من حزازات وما لأحدهما عند الآخر من ثارات. لقد ارتمى المعتزلة في أحضان الرافضة، دفعهم إلى ذلك حب البقاء وأغراهم به ما رأوه من انتقال السلطة إلى أيدي أمراء بني بويه الفرس الشيعة سنة ٣٣٤هـ/ ٩٣٥م. فوجدوا في الاتحاد مع الرافضة ما يجعلهم يركنون إلى قوة عظيمة تشد أزرهم وتحافظ عليهم، ولعلهم بمعونتها يستعيدون قوتهم الضائعة ويكيدون أعداءهم، والمعتزلة بعلمهم هذا قد خالفوا مبدأهم للمرة الثانية وخرجوا على قواعدهم. ونحن ما زلنا نذكر انهم خالفوا مبادئهم أول مرة باعلان المحنة، فأصبحوا، وهم الذين كانوا يفتخرون بنصرة حرية الرأي حرباً على حرية الرأي، وهذه هي المرة الثانية التي يخالفون فيها تلك المبادئ أيضاً. .. فبعد أن نصبوا أنفسهم للرد على الرافضة وكانوا يتبجحون بمقاومتهم، ويتهيبون على أهل السنة بجهادهم ضدهم، وإذا بهم يضربون بذلك كله عرض الحائط، فيرتمون في أحضان أعداء الأمس، ويتحمسون بعتباتهم.... لقد ربح الاعتزال الشيعة، ووجد له ملجأ بين صفوفها، ومأوى تحت جناحها، واستعاد شيئاً من قوته وسيطرته في ظل البويهيين ولكن ضاع إلى الأبد كل أمل في إمكان التوفيق بينه وبين السنة. وفي اعتقادي أن المعتزلة وأهل السنة كلاهما مسؤول عن هذه النهاية المحزنة...



ولنا الآن أن نتساءل كيف تم هذا التغير العجيب والانتقال المثير..؟ وكيف أمكن جمع الرفض والاعتزال في صعيد واحد وربطهما برباط تلك الصداقة الجديدة..؟ أن الشيعة لم يبدأوا المعتزلة بالعدوان، وكيف يعادونهم وهم الذين كانوا يكرهون السنّة ويكيدون لأهلها ويشغبون عليهم، أفلا يرجعون بحركة الاعتزال التي كان فيها تصديع لوحدة أهل السنة وإثارة للخلاف بينهم..؟ ولكن المعتزلة هم الذين هاجموا الرافضة، فاضطر هؤلاء إلى أن يدافعوا عن عرضهم ويردوا عن أنفسهم ضربات أعدائهم. فإذا كان المعتزلة يكفون عن قتال الرافضة، وينسبون عدواتهم التاريخية لهم، وينضمون فوق ذلك إليهم، فأحرى بالرافضة أن يستقبلوهم بالبِشْرِ والترحاب، انهم إذا لا يتخلصون من شرهم فحسب، بل يستفيدون من خبرتهم وجهودهم، ويتخذون منهم أداة لمقاومة أهل السنة والنكاية بهم. يدل على صحة قولنا هذا ما رواه المقريزي من أن مذهب الاعتزال فشا تحت ظل الدولة البويهية في العراق وخراسان وما وراء النهر فدخل فيه جماعة من مشاهير الفقهاء، وفشت كذلك مقالات الفرق الأخرى كالقرامطة الباطنية والكرامية والخوارج حتى ملأت الأرض، فلم يبق مصر من الأمصار ولا قطر من الأقطار إلا وفيه طوائف كثيرة من هذه الفرق[1]. وهذا أن دل على شيء فعلى أن تلك الفرق كانت تجد من البويهيين تسهلا إن لم نقل تشجيعاً.

يضاف إلى ما تقدم أن تلك الصداقة خدمت مصلحة الرافضة ووافقت أغراضهم من نواحي أخرى كثيرة، منها ما ذكره آدم متز أن الشيعة حتى ذلك الوقت لم يكن لهم مذهب كلامي خاص بهم، فاقتبسوا من المعتزلة أصول الكلام وأساليبه، حتى أن ابن بابويه القُمّي، اكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري، اتبع في كتابه "العلل" طريقة علماء المعتزلة الذين كانوا

---

(١) - الخطط، ج٤، ص ١٨٤.



يبحثون عن علل كل شيء. ولذلك قال آدم متز أن الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة[١]. ويؤيد قوله هذا ما اخبرنا به المقدسي من انه نظر في كتب الفاطميين الشيعة في شمال افريقيا فوجد انهم يوافقون المعتزلة في أكثر الأصول[٢]، وما رأيناه من أن الرافضة حين هاجمهم الجاحظ في كتابه "فضيلة المعتزلة" لم يجدوا من يرد عليهم غير ابن الراوندي المعتزلي الأصل الذي وضع لهم كتاب "فضيحة المعتزلة". ثم أن الشيعة وجدوا في بعض أقوال المعتزلة ما يتلاءم مع عقيدتهم كإنكار النَظّام أن يكون اجماع المسلمين حجة، وذهابه إلى أن الحجة في قول الإمام المعصوم[٣] وقلة اعتداد المعتزلة عموماً بالأخبار المأثورة. هذا وقد كان جملة من المعتزلة الاوائل يتشيعون لعلي بن أبي طالب كأبي جعفر الاسكافي الذي ذكره الخياط وعدّه من رؤساء متشيعيهم[٤]. وكان المعتزلة يتبرأون من عمرو ابن العاص ومعاوية بن أبي سفيان ومن كان في شقهما. ومنهم من كان يفسق عثمان ابن عفان ويبرأ منه كالمرداد وجعفر بن مبشر[٥]. ويقول ابن الراوندي أن متشيعة المعتزلة الذين ثبتوا امامة علي زعموا أن جميع القاعدين من مساعدته قد أخطاوا بقعودهم، وانهم لا يدرون لعلهم خرجوا بخطئهم هذا من الايمان وصاروا من أهل النار[٦].

واذاً فقد كانت هناك روابط كثيرة تصلح لان تتخذ أساساً للتفاهم بين التشيع وبين الاعتزال، وكانت تجمعها المصالح المشتركة والمنافع المتبادلة،

(١) - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم متز، ج ١، ص ١٠٢.
(٢) - أحسن التقاسيم، ص ٢٣٨.
(٣) - تأويل مختلف الحديث، ص ٢٢ - ٢٤. الملل والنحل، ج١، ص ٦٤.
(٤) - الانتصار، ص ١٠٠.
(٥) - المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٦) - المصدر نفسه، ص ٩٩.



ويظهر لنا أن ذلك التفاهم قد تم فعلاً،وانه لم يكن مجرد وهم أو خيال، مما يذكره المقدسي (٣٣٦_٣٩١ هـ/ ٩٤٧_١٠٠٠م.) الذي عاش في القرن الرابع الهجري، فقد قام برحلات واسعة في العالم الإسلامي، واطلع على أحواله وشؤونه، وكان دقيق الملاحظة فأعطانا صورة صادقة عن مشاهداته، يصح أن يعتمد عليها، ويركن إليها، يقول المقدسي انه وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة، واكثر فقهائهم من المذاهب الثلاثة على الاعتزال، والأمير البويهي عضد الدولة (+٣٧٢هـ/ ٩٨٢م) يعمل على مذاهب المعتزلة[١] ووجد العوام في الري يتابعون الفقهاء في خلق القرآن، حتى لتقع العصبيات بينهم في ذلك[٢]. وفي خوزستان معظم السكان معتزلة أيضاً[٣]. وقد التقى في رام هرمز إحدى مدن خوزستان بشيخ يدرس الكلام على مذاهب المعتزلة[٤]. أما شيعة عمان وصعدة والسروات وسواحل البحرين فكلهم معتزلة[٥]. ووجد في العراق كثيرين من المعتزلة ولا سيما في الشمال[٦].

(١) – أحسن التقاسيم، ص ٤٣٩. قد يكون في ما يذكره مسكويه من محبة عضد الدولة للعلم والنظر تعليل آخر لتقريبه المعتزلة ودخوله في مذهبهم. فإنه روى أن عضد الدولة بسط الرسوم للعلماء والأدباء عامة، وافرد في داره لأهل الخصوص والحكماء والفلاسفة موضعاً يقرب من مجلسه وهو الحجرة التي يختص بها الحجاب، فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة آمنين من السفهاء ورعاع العامة. وأقام لهم رسوماً تصل إليهم وكرامات تتصل بهم، فعاشت هذه العلوم وكانت مواتاً، وتراجع أهلها وكانوا أشتاتاً، ورغب الأحداث في التأدب والشيوخ، وانبعثت القرائح ونفقت أسواق الفضل وكانت كاسدة، وأخرج من بيت المال أموال عظيمة صرفت في هذه الأبواب. (تجارب الأمم، ج٦، ص ٤٠٨).

(٢) – أحسن التقاسيم، ص ٣٩٥ – ٣٩٦.

(٣) – المصدر نفسه، ص ٤١٥.

(٤) – المصدر نفسه، ص ٤١٣.

(٥) – المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٦) – المصدر نفسه، ص ١٢٦ – ١٣٢.



على حين لم يجد في الشام إلا قليلين منهم وكانوا في خفية[١]. ولم يعثر لهم في الأندلس على اثر. فقد كان أهل الأندلس جميعاً مالكيين، وكانوا إذاً وقعوا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه[٢]. فواضح من كل هذا أن المعتزلة كانوا أذلاء مستضعفين في البلاد التي غلب عليها أهل السنة، وانهم لم يكن لهم وجود ولا كيان إلا في الجهات التي غلب عليها الشيعة كفارس والعراق واليمن.

روى الحافظ الذهبي أن الرفض والاعتزال تصادقا من حدود سنة (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م) وتواخيا[٣]. وقال ابن قيم أن المعتزلة كانت لهم شوكة في زمن بني بويه[٤]. ولا ريب أن في ما أوردته ما يفسر قول ابن قيم ويؤيده، والواقع أن المعتزلة باستعانتهم بآل بويه استعادوا شيئاً كثيراً من قوتهم. فقد كانت لهم حلقات كبيرة يدرسون فيها أصولهم وقواعدهم دون معارضة، كحلقة أبي الحسن محمد بن الطيب البصري (+٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م) في بغداد[٥]. وحلقة الحسن بن رجاء الدهان (+٤٤٧هـ)[٦]. واستمر كثيرون من المعتزلة يشغلون مراكز عالية في القضاء كابي محمد عبد الله بن معروف (+٣٨١هـ) قاضي قضاة الدولة العباسية[٧]. وعبد الجبار احمد بن عبد الله الجبار (+٤١٤هـ) قاضي قضاة الري واعمالها واعظم شيوخ الاعتزال في ذلك العصر بعد الصاحب بن عباد، والمعتزلة يلقبونه قاضي قضاة ولا يطلقون هذا اللقب على احد سواه ولا يعنون به احداً غيره[٨]، وابو الحسن

(١) - المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٣٦.
(٣) - ميزان الاعتدال، ج٢، ص ٢٣٥.
(٤) - الصواعق المرسلة، ج٢، ص ٨٣.
(٥) - شذرات الذهب، ج٣، ص ٢٥٩.
(٦) - بغية الوعاة، ص ٢٣٩.
(٧) - ابن الأثير، ج ٩، ص ٦٤. ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ١٦٤.
(٨) - ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٣٥. طبقات الشافعية، ج ٣، ص ٢١٩ - ٢٢٠.



علي الماوردي (+٤٥٠هـ) اقضى القضاة[١]، وغيرهم[٢]. ويظهر أن حوادث الماضي أفهمت المعتزلة ضرر الانقسام وأوقفتهم على سوء عاقبة التفرقة، فنبذوا خلافاتهم القديمة واصبحوا متضامنين متكاتفين حتى صار تكاتفهم في القرن الرابع الهجري مضرب المثل. فقد تمثل الخوارزمي "باعتداد المعتزلي بالمعتزلي"، وقال انه كاعتداد الشيعة بالوصي والإمامية بالمهدي[٣]. وازداد تعصبهم لمذهبهم فصاروا يتظاهرون به ويتفاخرون أمام مخالفيهم. فكان أبو بكر محمد الكندي المصري (+٣٥٨هـ/ ٩٢٨م) يتكلم في الاعتزال في أسواق مصر[٤] وكان محمد بن وشاح الريني (+٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) يقول: أنا المعتزلي ابن المعتزلي[٥]. ويروي السبكي أن أبا يوسف عبد السلام القزويني (٣٩٣_٤٨٨هـ) كان فخورا بالاعتزال يتظاهر به حتى على باب نظام الملك الوزير السلجوقي الأشعري فيقول لمن يستأذن عليه: قل أبو يوسف القزويني المعتزلي.[٦] وليس هذا فحسب وإنما اخذ المعتزلة حين شعروا بقوتهم، يدعون إلى مذهبهم ويبشرون به ويردون على أعدائه. ذكروا أن احمد بن يوسف البهلول (+٣٧٨هـ/ ٩٨٨م) كان داعية إلى الاعتزال[٧] وان أبا مسلم محمد بن مهرايزد (+٤٥٩هـ/ ١٠٦٦م) كان غالياً فيه[٨]. وان أبا

---

(١) - ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٢٣٨. طبقات الشافعية، ج ٣، ص ٣٠٣ - ٣٠٥.

(٢) - وردت أسماء معتزليين آخرين شغلوا مراكز في القضاء منهم: علي بن محمد التنوخي (٣٤٢ هـ/ ٩٥٢م) (ميزان الاعتدال، ج٢، ص ٢٣٧)، علي بن سعيد الاسطخري (٤٠٤هـ/ ١٠١٣م) (ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٣٨)، علي بن محمد العبدي (٤٥٩هـ/ ١٠٦٦م) (ميزان الاعتدال، ج٣، ص ٢٣٨).

(٣) - رسائل الخوارزمي، ص ٣٨.

(٤) - بغية الوعاة، ص ١٠٨.

(٥) - ميزان الاعتدال، ج٣، ص ١٤٥.

(٦) - طبقات الشافعية، ج٣، ص ٢٣٠.

(٧) - ميزان الاعتدال، ج١، ص ٧٨.

(٨) - بغية الوعاة، ص ٨٠.



الفتح منصور ابن محمد التميمي (+٤٤٢هـ/ ١٠٥٠م) كان يصنف في ذم الأشعرية[1].

على أن المعتزلة لم يصلوا في ذلك العصر درجة من القوة يعتد بها ويحسب حسابها إلا في مدة وزارة الصاحب بن عباد (٣٢٦_٣٨٥هـ/ ١٠٣٤ - ١٠٩٢م) لفخر الدولة البويهي. فقد استقل الصاحب بالوزارة ثمانية عشر عاماً (٣٦٧_٣٨٥هـ/ ٩٧٧_٩٥٥م.)[2]. وأطلق يده في الحكم وأطاع أوامره[3]، فبلغ الصاحب حداً من القوة ومرتبة عالية من العظمة حتى انهم يقولون انه لم يكن يقوم في مجلسه لأحد، ولا يشير إلى القيام ولا يطمع أحد منه في ذلك، وكان أبناء الملوك والأمراء والقواد وسائر من ساواهم من الزعماء والكبراء يحضرون إلى باب داره فيقفون على دوابهم مطرقين لا يتكلم واحد منهم هيبة وإعظاماً له إلى أن يخرج الحاجب فيأمر أحدهم بالدخول أو يأمرهم بالانصراف وكانوا إذا دخلوا عليه يقبلون الأرض مراراً بين يديه[4].

اخذ الصاحب بن عبد الاعتزال عن أبيه الحسن بن عباد بن عباس[5] وكان غالياً فيه داعية له، فلما صارت إليه الوزارة، واجتمعت في يده السلطة، استخدمها في نصرة الاعتزال ونشره، فجمع حوله المعتزلة من كل صقع، واسند إليهم المناصب العالية، وأغدق عليهم الأموال الجزيلة، فكانت الري لهم في عهد فخر الدولة كبغداد في عهد المأمون والمعتصم، وكان الصاحب لهم كما كان احمد بن أبي دؤاد.

---

(١) - بغية الوعاة، ص ٣٩٨.
(٢) - معجم الأدباء، ج٦، ص ٢٥١.
(٣) - المصدر نفسه، ص ٢٤٧.
(٤) - المصدر نفسه، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.
(٥) - المصدر نفسه، ص ١٧٢.



بذل الصاحب اقصى جهده في نشر الاعتزال وحمل الناس على انتحاله متبعاً في ذلك شتى الطرق ومختلف الوسائل، فكان يناظر من يحضر مجلسه في خلق القرآن[١]. يريد بذلك أن يستميلهم بالحجة والاقناع. وكان يلجأ إلى الترغيب والاغراء، فلا يوظف إلا من جاراه في مذهبه وقال بقوله. ارسل إلى احدهم ـ ويبدو انه طلب معونته يقول: من نظر لدينه نظرنا إلى دنياه، فان آثرت العدل والتوحيد بسطنا لك الفضل والتمهيد، وان اقمت على الجبر فليس لكسرك من جبر..."[٢] وحكى السبكي أن الصاحب عرض القضاء على محمد بن الحسن البحاث (+٣٧٠هـ) من كبار قضاة الشافعية على شرط الدخول في الاعتزال فامتنع وقال: " لا ابيع الدين بالدنيا..." فتمثل له الصاحب في هذين البيتين:

فلا تجعلني للقضاة فريسة   فان قضاة العالمين فصوص

مجالسهم فينا مجالس شرطة   وأيديهم دون الشصوص شصوص

فأجابه البحاث بديهة:

سوى عصبة تخص بعفة   ولله في حكم العموم خصوص

خصوصهم زان البلاد وانما   يزن خواتيم الملوك فصوص[٣]

ومن لم تفد معه الحجة، ولم يؤثر فيه الاغراء، كان الصاحب يتهدده ويتوعده ولا سيما إذا كان من المعادين للاعتزال المعاندين له. قال مرة لاحدهم في مجلس الاستقبال: "ما كان عندي انك تقدم على ما أقدمت عليه، وتنتهي في عدوانك لاهل العدل والتوحيد إلى ما انتهيت إليه، ولي معك أن

(١) - المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٣) - طبقات الشافعية، ج٢، ص ١٤٧.



شاء الله نهار له ليل، وليل يعقبه ليل، وثبور يعتمد به ويل، وقطر يدفع معه سيل، وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار"[١].

يقول ياقوت أن الناس دخلوا في مذهب الصاحب رغبة في ما لديه[٢] ويرجح أن الذين اعتنقوا مذهبه كانوا كثيرين حتى انه لم يبق في الري عالم أو فقيه لم يجاره فيه، ونحن نستطيع أن نستنتج ذلك مما رواه ياقوت من أن الصاحب اجتهد في حمل الحسين الكلابي على اتباعه فقل له الحسين: " دعني أيها الصاحب اكن مستجداً لك، فما بقي غيري. فان دخلت في المذهب لم يبق لديك ما ينبو عليك قبيحة، ويبدو للناس عواره..." فضحك الصاحب وقال: " قد اعفيناك يا أبا عبد الله، وبعد فما نبخل عليك بنار جهنم اصل بها كيف شئت.."[٣].

فقد كان الصاحب بن عباد للمعتزلة قوة عظيمة، اعاد إليهم شيئاً كثيراً من مجدهم وهيبتهم، ولذلك كان فقده كارثة كبيرة انصبّت على رؤوسهم، وخسارة جسيمة ضعفتهم، فبدأت أحوالهم بعده تسير من سيئ إلى أسوا. وقد اتضح أن فخر الدولة رغم احترامه للصاحب وخضوعه له كان في نفسه موجودة عليه لم يجد في حياته سبيلاً إلى اظهارها. فلم يكد الصاحب يقضي حتى انفذ الملك ثقاته وخواصه فاحتاطوا على دار الصاحب واستولوا على جميع محتوياتها[٤]. ثم تنكر لرجال الصاحب وأعوانه فقبض عليهم واخذ أموالهم وابطل كل مسامحة كانت منه نحوهم[٥]. وكان قد عهد ذلك إلى وزيرين عينهما مكان الصاحب هما أبو العباس الضبي وأبو علي بن حمولة

(١) – معجم الأدباء، ص ١٩٠.
(٢) – المصدر نفسه، ص ٢٢٥.
(٣) – المصدر نفسه، ص ٢٢٥.
(٤) – ذيل تجارب الأمم، ص ٢٦٢.
(٥) – ابن الأثير، ج ٩، ص ٧٨.



وقال لهما: أن الصاحب أضاع الأموال وأهل الحقوق وقد ينبغي أن نستدرك ما فات منها[1]. فألقيا القبض على أصحاب الصاحب، وتتبعا كل من جرت مسامحة باسمه في أيامه، وقررا المصادرات في البلاد، وأرسلا أبا بكر بن رافع إلى استرباذ ونواحيها في هذا الشأن، فقيل انه جمع الوجوه وأرباب الأموال وأخر الاذن لهم حتى تعالى النهار واشتد الحر، ثم أطعمهم طعاماً أكثر ملحه، ومنعهم الماء عليه وبعده، وطالبهم ولم يزل يستلم منهم وهم يتلهفون عطشاً إلى أن التزموا على عشرة آلاف درهم[2]. وذكروا أن القاضي عبد الجبار_ وكان الصاحب قد طوقه بإحسانه_ قال لما توفي الصاحب: لا أرى الترحم عليه، لأنه مات من غير تولبة ظهرت منه، فنسب عبد الجبار إلى قلة الوفاء[3]. وكيف يقول القاضي ذلك وهو نفسه معتزلي كالصاحب ومن غلاة الاعتزال[4]. والمليك فخر الدولة معتزلي أيضاً..؟ لكن لعل ما أراه من انقلاب السلطان واختلافه يظن أن مثل هذا القول يسر ولي الأمر. ومع ذلك فانه لم ينج من نقمة فخر الدولة الذي قبض عليه وعلى المتعلقين به وقرر أمرهم على ثلاثة آلاف ألف درهم[5].

بعد ذلك تتابعت على المعتزلة الضربات وتوالت النكبات. وكان آل بويه قد بدأوا يضعفون وينحطون، وقد يكون ذلك هو ما شجع الخليفة القادر بالله (٣٨١_٤٢٢هـ/ ٩٩١_١٠٣٠م).على تصنيف كتاب في الأصول ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أهل الحديث، واكفر المعتزلة والقائلين بخلق القرآن. وكان الكتاب يقرأ كل جمعة بجامع المهدي

(١) – ذيل تجارب الأمم، ص ٢٦٣.
(٢) – المصدر نفسه، ص ٢٦٤.
(٣) – ذيل تجارب الأمم، ص ٢٦٢. ابن الأثير، ج ٩، ص ٧٧.
(٤) – ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٩١.
(٥) – ذيل تجارب الأمم، ص ٢٦٢.



بغداد ويحضر الناس سماعه(١). وقال الدميري أن القادر ذمّ في كتابه هذا المعتزلة والرافضة(٢). وروى ابن الجوزي أن كتاب القادر صدر سنة ٤٠٨هـ/ ١٠١٧م. ضد المعتزلة يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام، وينذرهم أن خالفوا أمره بحلول النكال والعقوبة(٣). ويغلب على الظن أن السبب الذي دفعه إلى إصدار كتابه ما يرونه عنه من انه كان عظيم التدين دائم التهجد بالليل(٤). وانه كان يسلك طريق الزهد والورع حتى لقبوه راهب بني العباس وزاهدهم(٥). على أن ماكدونالد يستبعد أن يكون القادر قد اضطهد المعتزلة والشيعة لانه كان تحت سيطرة الأمراء من آل بويه(٦).

في الوقت الذي بدأ فيه البويهيون يضعفون، كان السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي (٣٦١_٤٢١هـ/ ٨٧٤- ١٠٣٠م) المعروف بيمين الدولة قد اخذ يتقوى ويتعاظم نفوذه. استولى سنة ٣٨٩هـ/ ٨٩٩م على خراسان(٧). وفي سنة ٣٩٣هـ/ ١٠٠٢م اكتسح سجستان(٨). وسار سنة ٤٢٠هـ نحو مدينة الري فاقتحمها وألقى القبض على أميرها مجد الدولة بن فخر الدولة(٩). ولما كان السلطان محمود سنياً شافعياً(١٠). فانه نفى المعتزلة

---

(١) - تاريخ بغداد، ج ٤، ص ٣٨. ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٨٣.
(٢) - الدميري، ج ١، ص ٨٧.
(٣) - المنتظم ص ٦٥ ب، نقلاً عن الحضارة الإسلامية، ج١، ص ٣٤٠.
(٤) - تاريخ بغداد، ج ٤، ص ٣٧. ابن الأثير ج ٩، ص ٢٨٣. الدميري، ج ١، ص ٨٧.
(٥) - ذيل تجارب الأمم، ص ٢٠٧.
(٦) - ماكدونالد ص ١٩٣ - ١٩٤.
(٧) - الوفيات، ج ٢، ص ١٢٤.
(٨) - شذرات الذهب، ج ٣، ص ٢٢١.
(٩) - ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٦١.
(١٠) - شذرات الذهب، ج ٣، ص ٢٢١.



من الري إلى خرسان واحرق كتبهم وسائر كتب الفلسفة والنجوم[1]. وقد كان من الري في عهد الصاحب مكتبة عظيمة، ذكر البيهقي انه دخلها فوجد فهرست كتبها وحده يقع في عشر مجلدات، وقال أن السلطان محموداً أخرج كل ما كان فيها من كتب الكلام واحرقه[2]. فكان إحراق تلك الكتب خسارة لا تقدر، إذ لو أنها وصلتنا لزادت كثيراً في معلوماتنا المحدودة عن الاعتزال وأهله.

٤ـ آخر أيام المعتزلة:

لقد قدر للمعتزلة أن يقوموا، بعد سقوط الدولة البويهية وخروج الحكم من يد الرافضة، بمحاولة أخرى لاستعادة السلطة. ولكنها كانت قصيرة الاجل فاشلة، وكانت فوق ذلك آخر محاولاتهم، أشبه شيء بومض السراج قبيل انطفائه، وتحسن العليل في سكرة الموت قبيل قضائه...

كان أهل السنة قد تحسنت أحوالهم في عهد السلطان محمود وولده مسعود على حين اصبح المعتزلة في الظهر. وحصل أن زحف الاتراك السلاجقة بقيادة زعيمهم طغرلبك (٣٨٥ـ٤٥٥هـ/ ٩٩٥ـ١٠٦٣م.) على بلاد فارس فاستولوا على الري سنة ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م واخذ نفوذ طغرلبك يمتد حتى اخضع أكثر البلاد ووصل إلى بغداد سنة (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م)[3]. وكان المعتزلة قد غلبوا على طغرلبك، فحاولوا استخدامه في قضاء أغراضهم، وانتهزوا فرصة طواعيته لهم في استرجاع قوتهم وضرب أعدائهم. وتفصيل ذلك أن أبا نصر محمد بن منصور الكندري (٤١٦ـ٤٥٦هـ/ ١٠٢٥ - ١٠٦٣م) المعروف بعميد الملك وزر لطغرلبك، ونال عنده الرتبة

(١) - ابن الأثير، ج ٩/ ص ٢٦٢.
(٢) - معجم الأدباء، ج ٦، ص ٢٥٩.
(٣) - الوفيات، ج ٢، ص ٦٤ - ٦٥.



العالية والمنـزلة الجليلة، فلم يكن لأحد معه كلام سواه[١]. ولما كان الكندري معتزلياً متحمساً للاعتزال مبغضاً لمخالفيه، فانه قدم جماعة المعتزلة واستعان بهم في إدارة شؤون الدولة[٢]. وفي الوقت ذاته اخذ يكيد للأشاعرة خاصة ولأهل السنة عامة. فحسن للسلطان لعن المبتدعة على المنابر. ودس بينهم اسم الأشعرية، وصار يقصدهم بالأذى والاهانة، ويمنعهم من الوعظ والتدريس، ويقصيهم عن الخطابة في الجوامع، ثم تمادى في ذلك فاجترأ على لعن الأشعرية والشافعية وأهل السنة جميعاً[٣].

وهكذا بدأت الفتنة في خرسان بين المعتزلة وبين الأشعرية، تلك الفتنة التي قال فيهل السبكي: " هي الفتنة التي طار شررها فملأ الآفاق. وطال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق، وعظم خطبها وبلاؤها، وقام بها في سب أهل السنة خطيبها وسفهائها[٤]. فقد حمل عميد الملك سلطان على إصدار أمره بالقبض على رؤساء الأشعرية في خراسان. وكان أبو سهل بن الموفق رئيس الأشعرية في ذلك الوقت غائباً فنجا من القبض، وأحس أمام الحرمين أبو المعالي الجويني بالأمر فاختفى وخرج إلى الحجاز. أما الأستاذ أبو القاسم القشيري والرئيس الفراتي فقد القي القبض عليهما ويقال إنه حين قرئ الكتاب بنفي الأشعرية ومنعهم من المحافل أغرى بهم العامة والأوباش فأخذوا بالأستاذين القشيري والفراتي يجرونهما ويستخفون بهما. وقد وضع الأستاذان في السجن فأقاما فيه أكثر من شهر، إلى أن بلغ أبا سهل ابن الموفق خبرهما فجمع رجاله وأعوانه وهاجم السجن وأخرجهما منه عنوة. فأغضب هذا العمل طغرلبك، وسجن ابن الموفق في إحدى القلاع

---

(١) – المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٣.
(٢) – طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٧٠.
(٣) – ابن الأثير، ج ١، ص ٢١. طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٧٠.
(٤) – طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٧٠.



وصادر أموالهم وضياعه. فمنهم من جاء إلى العراق، ومنهم من رحل إلى الحجاز كالحافظ البيهقي والقشيري وامام الحرمين، حتى لقد اجتمع في عرفات في تلك السنة (٤٤٥هـ/ ١٠٥٣م.) على ما قيل، اربعمائة قاضي من قضاة المسلمين من الشافعية والحنفية[١].

بدأت الفتنة سنة ٤٤٥هـ/ ١٠٥٣م[٢]، وكان الأستاذ القشيري قبل خروجه من خرسان وقبل اشتداد المحنة وتفاقم الفتنة، قد كتب رسالة شرح فيها ما نال الأشعرية وأهل السنة من البلاء وأرسلها إلى العراق، واليكم ما جاء في مطلعها:

"... هذه قصة سميناها شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة، تخبر عن بثة مكروب، ونفثة مغلوب، وشرح ملم مؤلم، وذكر مهم موهم، وبيان خطب فادح، للقلوب جارح. رفعها عبد الكريم بن هزوان القشيري رحمه الله إلى العلماء الإعلام، لجميع بلاد الإسلام. أما بعد فان الله تعالى وإذا أراد أمراً قدره، فمن ذا الذي امسك ما يسيره، أو قدم ما أخره، أو عارض حكمه فغيره، أو غلبه على أمر فقهره، كلاً بل هو الله الواحد القهار، الماجد الجبار. ومما ظهر بنيسابور من قضايا التقدير في مفتتح سنة خمس وأربعين وأربعمائة من الهجرة ما دعا أهل الذين إلى شق صدور صبرهم، وكشف قناع ضميرهم. بل ظلت الملة الحنيفة تشكو غليلها. وتبدي عويلها، وتنصب عزالي رحمة الله على من يستمع شكوها، وتصغي ملائكة السماء حتى تندب شجوها. ذلك مما احدث من لعن الله الدين، وسراج ذوي اليقين، محيي السنة، وقامع البدعة، وناصر الحق، وناصح الخلق، الزكي الرضى، أبو الحسن الأشعري. قدس الله روحه، وسقى بالرحمة ضريحه"[٣].

(١) – المصدر نفسه، ص ٢٧٠ – ٢٧٢.

(٢) – المصدر السابق، ص ٢٧٦.

(٣) – راجع هذه الرسالة بنصها الكامل في طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٧٦ – ٢٨٨.



جالت رسالة القشيري البلاد، وانزعجت بسببها نفوس أهل العلم، ودخلت بغداد فلم يبق حنفي ولا شافعي إلا وبالغ فيها، وعظمت عليه هذه الرزية، فوضعوا فيها خطوطهم، واصدروا فتاواهم، وقام كل بما أدت إليه قدرته[١]. ولما مرت ببيهق وقف عليها الحافظ البيهقي شيخ الحديثين فكتب إلى عميد الملك في ذلك كتاباً دافع فيه عن الأشعرية واظهر فضل الإمام الأشعري[٢]. ولكن الفتنة استمرت، والعلماء الأشاعرة ظلوا متفرقين في البلاد إلى أن مات طغرلبك سنة ٤٥٥هـ/ ١٠٦٣م. وخلفه ابن أخيه السلطان الب ارسلان (٤٥٥_٤٦٥هـ/ ١٠٦٣_١٠٧٢م.). وحين اصبح الأب أرسلان سلطاناً أقر عميد الملك على حاله، وزاد من إكرامه، ورفع رتبه. ثم تنكر له فجأة فعزله من الوزارة سنة ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م. ووضع مكانه نظام الملك الحسن بن علي الطوسي (٤٠٨_٤٨٥هـ/ ١٠١٧_١٠٩٢م.). وبعد ذلك زج به في السجن وأرسل إليه من قتله شر قتلة، وكان مقتله لأسباب سياسية وشخصية محضة[٣].

يصبح تاريخ المعتزلة بعد مصرع العميد الكندري سهلاً واضحاً، قليل الوقائع غير حافل بالحوادث الهامة. فإن نظام الملك الوزير الجديد أعاد مذهب الأشعري وأمر بإسقاط اللعن ولتأديب من فعله[٤].

وكان نظام الملك أشعرياً شافعياً[٥]، فنصر الأشعرية وبنى المدارس للتدريس فيها على أصولها ولا سيما المدرسة النظامية في بغداد، والمدرسة

(١) - المصدر نفسه، ص ٢٧٢ - ٢٧٥.
(٢) - طبقات الشافعية، ج٢، ص ٢٧٢ - ٢٧٥.
(٣) - ابن الأثير، ج ١٠، ص ١٨ - ٢١.
(٤) - طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٢٧١.
(٥) - المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٧.



النظامية في نيسابور[١] فأصبحت الأشعرية مذهب الدولة القائمة، واستمرت كذلك حتى انتشرت بين أكثر أهل السنة. وعلى ذلك فلا نجد بعد السنة ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م. إلا صعوداً في نجم الأشعرية وافولا في نجم المعتزلة الذين استمروا يتقهقرون حتى طردوا نهائياً من الأقطار التي يغلب عليها أهل السنة. وكان كره الكبير، حين اتهم بأنه معطل، قام الناس والحفظة عليه وأخرجوا كتبه، وإذ وجدوا كثيرٌ من أقوال الفلاسفة جاؤوا بها إلى موضع في بغداد يدعى الرحبة، ونصبوا منبراً ارتقاه عبيد الله التيمي المعروف بابن المارستانية، فألقى خطبة لعن فيها الفلاسفة ومن يذهب مذهبهم وصار يتناول الكتب واحداً واحداً فيبالغ في ذمها وذم مصنفيها ويطرحها في النار. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل حبس عبد السلام معاقبة له على ذلك عاماً كاملاً وافرج عنه سنة (٥٨٩هـ/ ١١٩٣م.)[٢].

وآخر ما نسمعه عن المعتزلة مما هو جدير بالذكر انهم لجأوا إلى خوارزم ونشروا فيها مذهبهم على يد أبي مضر محمود بن جدير الأصفهاني (+٥٠٧هـ/ ١١١٣م.) وكان من كبار العلماء يضرب به المثل في العلم والفضل، فاجتمع عليه أهل خوارزم لجلالته، وتمذهبوا بمذهبه، وتخرج عليه جماعة من أكابرهم كمحمود الزمخشري (٤٩٧_٥٣٨هـ.)[٣]. وقد ترك الأصفهاني في الزمخشري أثراً عميقاً فنشأ معتزلياً قوياً في مذهبه فخوراً به[٤]. وكان تعلق التلميذ بأستاذه شديداً واحترامه له عظيماً، فلما مات قال الزمخشري يرثيه:

وقائلـــه ما هـــذه الــدرر التي تساقطها عيناك سمطين سمطين..؟

---

(١) – المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٢) – مختصر الدول لابن العبري، ص ٤١٥.

(٣) – بغية الوعاة، ص ٣٨٦ – ٣٨٧.

(٤) – المصدر نفسه، ص ٣٨٨.



فقلت هو الدر الذي قد حشا به أبو مضر اذني تساقط من عيني[1]

أصبح الزمخشري قوة الاعتزال وداعية كبيراً، اشتغل بنشوة في بلده، واعظم من درس عليه وأخذ عنه أبو الفتح ناصر بن عبد السيد المطرزي (٥٣٨_٦١٠هـ/ ١١٤٣- ١٢١٣م) الذي خلفه في العلم والدعاية للاعتزال[2] (١٤٩). أما آخر رؤساء المعتزلة في خوارزم الذي مثل دوراً هاماً وبلغ شأناً عظيماً فهو عبد الجبار بن عبد الله (٧٧٠_٨٠٥هـ/ ١٣٦٨_١٤٠٢م.) الخوارزمي عالم الدشت وصاحب تيمورلنك التتري وأمامه. انتهت إليه الرئاسة في أصحاب تيمورلنك وكان عظيم دولته. ولما قدم تيمورلنك بلاد الشام كان عبد الجبار في معيته، فباحث علماء حلب ودمشق وناظرهم. ويقول الحنبلي انه كانت له وجاهة وحرمة زائدة. وكان ينفع المسلمين عند مليكه في غالب الأحيان[3].

بقي أن نذكر كلمة عن أحوال الاعتزال بعد ذلك إلى يومنا هذا. وإذا كان المعتزلة قد انعدموا بين أهل السنة فمن الخطأ أن نظن انهم انقرضوا، ذلك بأنني ذكرت أن الرافضة اعتنقوا مذهبهم وساروا على أصولهم فأصبحوا منهم. قال الحافظ الذهبي (٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م.) انه وجد الرفض والاعتزال في زمانه متصادقين متآخيين[4]. وقال المقريزي (+٨٤٥هـ/ ١٤٤١م.) قلما يوجد معتزلي إلا وهو رافضي[5]. وتحدث عن الزيدية في اليمن فقال انهم يوافقون المعتزلة في أصولهم كلها إلا في مسألة الامامة[6]. ويبدو أن تعلق

(١) - المصدر السابق، ص ٣٨٧.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٤٠٢.

(٣) - شذرات الذهب، ج ٧، ص ٥٠.

(٤) - ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٢٣٥.

(٥) - الخطط، ج ٤، ص ١٦٩.

(٦) - الخطط، ج ٢، ص ٣٥٢. الإمامة ليست من أصول الاعتزال الخمسة، ولذلك فإن



الزيدية بالاعتزال أكثر من تعلق غيرهم من الشيعة به. فقد وضع امامهم ابن المرتضي (+٨٤٠هـ/ ١٤٣٦م.؟) كتاباً نصر فيه هذا المذهب ودافع عنه. ولعل في ما يذكره الشيخ المقبلي (+١١٠٨هـ/ ١٦٩٦م.) وقد كان يوماً عالماً من علماء الزيدية ثم انفصل على زعمه عنهم، ما يلقي ضوءاً ساطعاً على حقيقة العلاقات بين الزيدية وبين المعتزلة. قال المقبلي أن الزيدية في هذا الجبل من اليمن معتزلة في كل الموارد إلا في شيء من مسائل الامامة وهي مسألة فقهية. وروى عن السيد الهادي بن إبراهيم الوزير، وهو من المتعصبين لمذهب الزيدية، انه قال فيهم وفي المعتزلة: " انها فرقة واحدة في التحقيق، اذ لم يختلفوا فيما يوجب الاكفار والتفسيق". ووضع السيد الهادي المذكور قصيدة دعاها " رياض الابصار" عدد فيها ائمة الزيدية وعلماءها وعلماء المعتزلة متوسلاً بهم، فذكر اولاً الائمة الدعاة من الزيدية ثم علماء المعتزلة فعلماء الزيدية من أهل البيت ثم من شيعتهم. واعتذر من تقديم علماء المعتزلة على علماء الزيدية بقوله: " ورأيت تقديمهم على الزيدية لأنهم سادتها وعلماؤها. فألحقت سمطهم بسمط الائمة، وذلك لتقدمهم في الرتبات، ولأنهم مشايخ سادتنا وعلمائنا القادات"[١]. ويقول المقبلي أبي هاشم[٢]. ويفهم من كلام المقبلي أن الزيدية يعظمون المعتزلة كثيراً ويضعونهم في مصاف الائمة، فهو يقول أن الزيدية محال أن تنبسط وجوههم وتنشرح صدورهم إلا وإذا قلت: قال أبو هاشم وقال الامام المهدي...[٣] وكانوا يتعصبون للاعتزال ويعادون من يخالفه. حدث مرة أن محدثاً في صنعاء يدعى عبد الرحمن الخيمي، وكان يدرس الحديث من الكتب الستة، خالف المعتزلة في بعض الأمور، فاعترض

الزيود يبقون رغم الاختلاف فيها على مذهب المعتزلة.

(١) - العلم الشامخ، ص ٧.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٨ – ١٠.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٤٧.



عليه علماء الزيدية وشكوه إلى أمام ذلك الوقت المؤيد محمد بن القاسم فمنعه من التدريس وحبسه[١].

استمر الشيعة على الاعتزال إلى يومنا هذا. ويقول الشيخ القاسمي أن المعتزلة اليوم ـ كفرقة أهل السنة أو الجماعة ـ من اعظم الفرق رجالاً وأكثرها تابعاً، لان شيعة العراق على الإطلاق معتزلة، وكذلك شيعة الأقطار الهندية والفارسية والشامية ومثلهم الشيعة الزيدية في اليمن[٢]. بيد أن الاعتزال، وان وجد له في بلاد الشيعة ملجأ وملاذاً، ومن الشيعة انصاراً وأعواناً، إلا انه فقد روحه ولم يبق له بينهم غير وجود شكلي.

أما المعتزلة الجديدة القائمة في الهند اليوم ثمت تاريخية بينها وبين المعتزلة القديمة[٣]. وقد يكون من الواجب أن أورد كلمة وجيزة عنها حتى يبين الفرق بين المدرستين: شكلها السيد احمد خان، واصبح من اعظم القائمين عليها بعده سيد أمير علي، يرى رجال هذه المدرسة أن الإسلام الصحيح دين العقل، وأنه أقرب من غيره من الأديان إلى الطبيعة البشرية. ولذلك فهم يقولون بضرورة التجدد في الدين كضرورة في التعليم والمجتمع. وسبيل التجدد عندهم يكون بالرجوع إلى تعاليم السلف، ولاسيما القرآن، التي تتفق مع العقل والطبيعة، وترك جميع الأقوال المحدقة، والعمل في تفسير تلك التعاليم تفسيراً علمياً. وهذا هو السبب الذي جعلهم يحتجون على جمود علماء الدين المسلمين المعاصرين الذين يعيشون على رأيهم ـ في الظلام، ويتعرضون على تقديس الناس للأولياء[٤]. وقد سموا أنفسهم المعتزلة الجديدة تشبها بالمعتزلة القديمة الذين خالفوا التعاليم الدينية المنتشرة

---

(١) – المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٢) – تاريخ الجهمية والمعتزلة: ص ٤٣.

(3) - O'Leary de Lacy, Islam at the Cross Roads

(4) - Indian Islam p 222 - 223.



في وقتهم[1]. أما اوليري فيقول انهم احيوا اسم المعتزلة لأنهم يحاولون كأسلافهم المعتزلة الأقدمين أن يوفقوا بين الدين وبين العلم[2]. هذا وان المعتزلة الجديدة يقومون بحركة علمية واسعة، ذكر جولدزير أنهم نشروا الكتب واصدروا المجلات باللغة الإنجليزية وباللغات الهندية الوطنية، وانهم شكلوا الجمعيات لنشر تعاليمهم، وأسسوا المدارس والكليات تحت رعاية الأمراء الهنود المسلمين ولاسيما أمير عليكاره كما أن آغا خان رئيس الإسماعيلية أحد الذين يمدون مشاريعهم العلمية التي ترمي إلى التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث، ويرى جولدزير أن هذه الحركة انتشرت، ولكن على نطاق أضيق، في مصر والجزائر وتونس، وبين التتار الخاضعين للحكم الروسي[3].

وأحب في النهاية أن أشير إلى ظاهرة هامة في تاريخ المعتزلة ينبغي أن نفهمها ونعيرها جانباً من اهتمامنا وتفكيرنا، وهي أن سقوط المعتزلة كان مزدوجاً، فهم لم يسقطوا سياسياً فحسب بل فكرياً أيضاً. فان المعتزلة مذ بدأوا يتأخرون سياسياً ويضعفون مادياً، اخذوا يتقهقرون فكرياً. فقد رأينا أن المعتزلة في زمن أبي علي الجبائي فقدوا قدرتهم على الاقناع. ولا ريب أن آخر مفكر كبير ظهر بينهم كان أبو هاشم الجبائي (٣٢١ هـ). فإننا لا نسمع بعد أبي هاشم عن متكلمين لامعين ومفكرين بارزين نشأوا بين صفوف الاعتزال كرجاله أمثال: العلاف والنظام، وبشر، ومعمّر. فالمعتزلة الذين عاشوا في دور التأخر والسقوط هذا الذي نحن بصدده لم يبتكروا أشياء جديدة، ولم يكونوا أفكاراً جديدة. ولا وضعوا أصولاً جديدة في علم الكلام، وإنما كانوا مجرد مقلدين لأسلافهم مرددين لأقوالهم.

---

(1) - Ibid p 208.
(2) - Islam at the Cross Roads.
(3) - Goldzihr, Vorlesumgen Ober den Islam.



هكذا انطوت صفحة هذه الفرقة التي مثلت دوراً خطيراً في تاريخ الإسلام الفكري والسياسي... أفكان القضاء عليها خيراً وبركة، أم كان غلطة تستوجب الأسف وتستدعي الحزن..؟ هذا ما يقتضي أن نتفرغ له وننظر فيه..



الأشاعرة

الأشعري:

هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر: إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري. ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ[١].

أما عن نسبه فينقل ابن خلكان ما يقوله السماني «قيل له أشعر لأن أمه ولدته والشعر على بدنه»[٢] أما ابن عساكر فيكاد يكون اقرب إلى التصديق من السماني فهو يقول: «ينسب الأشعري إلى الجماهر بن الأشعر، والأشعر من أولاد سبأ الذين كانوا باليمن»[٣].

أما أسباب تحول الأشعري عن المعتزلة وخروجه بمذهب جديد، فقد اختلف فيها الباحثون كل الاختلاف وذهبوا فيها مذاهب شتى ولم يكشف الستار عن أسبابها الحقيقية حتى الآن. فابن عساكر يرى أن السبب في ذلك هو رؤيا النبي في المنام يأمره بترك ما هو عليه ونصرة سنته[٤].

---

(١) - عن: موسى، جلال محمد عبد الحميد، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٥، ص ١٦٥. عن: ابن عساكر/ تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري، ص ٣٤ - ١٤٦.

(٢) - عن: موسى. ./ عن: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٤٤٦.

(٣) - عن: موسى. . . / عن: ابن عساكر، تبين كذب المفتري، ص ١٠٢.

(٤) - راجع: ابن عساكر، تبين كذب المفتري، ص ٣٨.



ونستطيع تفسير تحول الأشعري عن مذهب المعتزلة بقولنا إن الأشعري كان رجلاً ألمعياً ذا نظر ثاقب رأى أن الفقهاء والمحدثين قصروا همتهم على النفقة في الذين بدلائله وحججه من التفسير والحديث والإجماع والقياس. ورأى المتكلمين قصروا همتهم على الدفاع عن الدين ضد غوائل أعدائه مستخدمين أسلحتهم نفسها من الجدل والمنطق وتحكيم العقل وطرح النص جانباً. وكان العداء بين الفريقين شديداً فسأل الأشعري نفسه: وما الذي يمنع أن يكون المرء فقيهاً متكلماً ويجمع بين الأمرين وهو ليس جمعاً بين متناقضين. وكما رأى المعتزلة تجعل العقل رائداً، والمقابلة والحشوية تجعل النص رائداً. فسأل نفسه وهل هناك ما يمنع من الجمع بين الاثنين؟ ولذلك يقول الكوثري: «فسعى أولاً للإصلاح بين الفريقين من الأمة بإرجاعهما عن تطرفهما إلى الوسط العدل»[١] فكان في الكثير من آرائه يتوسط بين العقل والنقل وهو موقف دقيق جداً. فقد رأى الأشعري أن الاقتصار على ناحية واحدة من النواحي هو الذي أدى إلى التناحر بين هذه الفرق: الفقهاء والمحدثون من ناحية، والمعتزلة من ناحية أخرى. وكان الأشعري معتزلياً فرأى الاطلاع على آراء الفقهاء والمحدثين. فتردد على حلقة أبي إسحاق المروزي هو إبراهيم بن أحمد «أحد الأئمة من الفقهاء الشافعيين، شرح المذهب والخصة. وأقام ببغداد دهراً طويلاً يدرس ويفتي. وأنجب من أصحابه خلقاً كثيراً. ثم انتقل في آخر عمره إلى مصر، فأدركه أجله بها. .»[٢]. ودرس ورجح بين الآراء فغلب رأي أهل السلف، ولكنه رأى أن الاقتصار على آراء المعتزلة الكلامية يجعل الدين قضايا عقلية وبراهين منطقية. ولما كان الدين يخاطب العامة والخاصة لزمه منهج وسط وشخص وسط يجمع بين الطريقتين، فكان أبو الحسن الأشعري هو هذا الشخص، وفيه يقول الكوثري: وفقه الله لجمع

(١) - عن: موسى. ../ عن: الكوثري: مقدمة تبين كذب المفتري، ص ١٥.

(٢) - الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٦، ص ١١.



كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم المعاندين وكسر تطرفهم»[١].

وقد جاء في كتاب الدكتور غرابة عن الأشعري قوله: «إنه رأى أن طريقة المعتزلة ستؤدي بالإسلام إلى الدمار كما أن طريقة المحدثين والمشبهة ستؤدي إلى الجمود والانهيار مع ما في ذلك من تفرقة كلمة الأمة وغرس بذور الشقاق بينها وأنه من الخير لهذه الجماعة أن يلتقي العقليون والنصيون على مذهب وسط يوحد القلوب ويعيد الوحدة إلى الصفوف مع احترام النص والعقل معاً»[٢].

مصنفاته:

أما عن مصنفات الأشعري فقد كان غزير الإنتاج عميق البحث ذا أفق واسع. يذكر ابن عساكر أن الأشعري نفسه قد أورد في كتابه «العمد في الرؤية»، والذي يبدو أنه صنفه بعد سنة عشرين وثلاثمائة، أسماء كتبه، ومنها كتاب الفصول في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة كالفلاسفة والطبائقيين والدهريين وأهل التشبيه. وهو كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتابًا أوله كتاب اثبات النظر وحجة العقل والرد على من أنكر ذلك. ثم على الملحدين والدهريين مما احتجوا بها في قدم العالم وتكلم عليها واستوفى ما ذكره ابن الراوندي الملحد في كتاب المعروف باسم التاج وهو الذي نص فيه القول بقدم العالم[٣].

له كتاب آخر أسماه «الموجز» يشتمل على اثني عشر كتاباً وهو أيضاً في الرد على المخالفين والشيعة بصفة خاصة.

له كتاب في خلق الأعمال لدحض أقوال المعتزلة والقدرية.

(١) - المرجع السابق نفسه.

(٢) - غرابة، الأشعري، ص ٦٧.

(٣) - ابن عساكر، تبيين...، ص ١٢٨ - ١٢٩.



وكتاب في الاستطاعة ونفي قول المعتزلة أنها قبل الفصل.

وله كتاب في الصفات وفيه ردود على المعتزلة في نفيهم صفات الله.

وكتاب في جواز رؤية الله بالأبصار لأنه المعتزلة ينكرون رؤيته.

وله كتاب اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والعام والخاص، ولو كان تيسر الاطلال على هذا الكتاب لقطعنا بكون الأشعري تحول عن المعتزلة لأنه أراد نصرة المذهب الشافعي بعلم الكلام مستنداً إلى آراء الشافعي في الفقه والأصول.

أما كتابة «إيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان» فقد جعله مدخلاً إلى الموجز.

وكتابه «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» وهو واحد من ثلاثة كتب بهذا الاسم.

وله كتاب «مقالات الإسلاميين» يستوعب جميع اختلافهم ومقالاتهم وهو الوجود بين أيدينا باسم مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.

إن الأشعري كان كثير التأليف في علم الكلام، وأنه وضع نصب عينيه قمع المعتزلة، حتى لا تقدم لهم بعد ذلك قائمة. وإذا كان المعتزلة أعداءه في الداخل، فقد تصدى لأعداء في الخارج لهم أسلحتهم من المنطق وأشكاله الجدلية... وهم الفلاسفة والطبائعيون والدهريون وسائر فرق الإلحاد ثم إلى جانب ذلك يؤلف في الفقه والقياس والاجتهاد وتفسير القرآن.

ورغم هذا القدر الهائل من مؤلفات الأشعري لا نجد المطبوع والمتداول بين أيدينا فيها سوى أربعة مؤلفات هي «الإبانة» و«اللمع» و«مقالات الإسلاميين» ورسالة في «استحسان الخوض في علم الكلام»، ولما كان هذا العدد صغيرًا لا يكفي النظر من خلاله للأشعري والحكم عليه. أوله كان



الحكم الذي يصدر في هذه الحالة إنما هو اجتهاد من صاحب الحكم قد يخطئ فيه أو يصيب لأنه لم يحط علماً بكل أطراف الموضوعية المحكوم فيه.



المناظرات التي وقعت بين أبي الحسن الأشعري وأستاذه أبي علي الجبائي

١- المناظرة في الأصلح:

ذكرها السبكي في «طبقات الشافعية» (ج٢، ص ٢٥٠- ٢٥١)، ورواها ابن خلكان (ج٣، ص ٣٩٨، القاهرة ١٩٤٨، تحت رقم ٥٧٩)، على النحو التالي:

سأل أبو الحسن الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي عند ثلاثة اخوة: أحدهم كان مؤمناً باراً تقياً، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً، والثالث مكان صغيراً، فماتوا، فكيف حالهم؟

فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلاحة.

فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يهذب إلى درجات الزاهد، هل يؤذن له؟

فقال الجبائي: لا، لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات.

فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس في، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة.



فقال الجبائي: يقول الباري جل وعلا: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم فراعيت مصلحتك.

فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟ فقال الجبائي للأشعري: إنك مجنون.. فقال: لا، بل وقف حمار الشيخ في العقبة[1]. وانقطع الجبائي.

٢- منا ظرة في أسماء الله هل هي توقيفية:

رواها السبكي (ج٢، ص ٢٥١)، هكذا:

«دخل رجل على الجبائي فقال: هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلاً؟ فقال الجبائي: لا، لأن العقل مشتق من العقال، وهو المانع، والمنع في حق الله تعالى محال، فامتنع الاطلاق.

قال الشيخ أبو الحسن (الأشعري): فقلت له: فعلى قياسك لا يسمى الله - سبحانه - حكيماً، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج ويشهد لذلك قول حسان بن ثابت رضي الله عنه:

فنحكم بالقوافي من هجانا ... وتغرب حيد تختلط الدماء[2]

وقول الآخر[3]: والحكمة: ما أحاط بحنكي الفرس من لجامه:

ابني حنيفة حكموا سفهاءكم ... إني أخاف عليكمو إن أغضبنا

(١) - هذه الزيادة وردت في بعض النسخ، وربما كانت مقحمة.

(٢) - راجع ديوان حسان بن ثابت بشرح عبد الرحمن البرقوقي، القاهرة، المكتبة التجارية، ص ٦ يقول: من هجانا منعناه بقوافينا المفحمة، ونحن نضرب حين تختلط الدماء أي حين تلتحم الحرب، وقوله، نحكم: أي نمنع.

(٣) - البيت لجرير، وقاله في بيت آخر في هجاء بني حنيفة.



أي: «تمنع بالقوافي من هجانا» و«امنعوا سفهاءكم» فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع اطلاق «حكيم» عليه سبحانه وتعالى.

قال: فلم يحر جواباً، إلا أنه قال لي: فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلاً، وأجزت أن يسمى حكيماً؟ قال (أي الأشعري) فقلت له: لأن طرقي في مأخذ أسماء الله الاذن الشرعي، دون القياس اللغوي. فأطلقت حكيماً لأن الشرعي أطلقه، ومنعت عاقلاً لأن الشرعي منعه، ولو أطلقه الشرعي لأطلقته.



تعاليم الأشاعرة

١- صفات التجسيم

توسط الأشعري بين المشبهة والمعتزلة في صفات الأجسام. فقد تمسك بنص آيات الكتاب حتى فيما يوهم التشبيه منها، إلا أنه تنصل من تفسير تلك الآيات خوفاً من الوقوع في التجسيم، وتمثل بمالك بن أنس حيث قال: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». فمن تعليمه أن ما جاء في القرآن، من استواء الله على العرش ومن أن له وجهاً وعينين ويدين، يجب الإيمان به كما ورد. فللّه يدان ولكن بلا كيف، وله وجه وعينان ولكنه بلا كيف، يعني أن على المسلم أن يقرأ تلك الآيات كما أنزلت، ويؤمن بأنها من عند الله غير متعرض لمعناها ببحث أو تأويل.

٢- صفات المعاني

أما الصفات المعنوية فأثبتها الأشعري كالمعتزلة غير أنه ميزها عن الذات الإلهية. فهي عنده أسماء لمسمى واحد، لا عليه القول فيها أنها موجودة ولا أنها غير موجودة، كما أنه لا فرق بين الواحدة منها والأخرى إلا بالاسم، وهي حقيقية، لكنها ليست بإله جديد ولا غير الله. فالله قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، عالم بعلم. وصفاته هذه أزلية قائمة بذاته، لا يقال هو ولا غيره، ولا لا هو ولا لا غيره. فهي حالات كالكليات لا توجد وحدها إنما في جوهرها، وما هي هو ولا مميزة عنه. ومن هذه الصفات اشتقت



الأسماء الحسنى، أي أسماء الله التسعة والتسعون: العليم، القدير، الحي، الحكيم، الرحيم، الكريم...

٣ـ رؤيا الله

أثبت الأشعري رؤية الله بالأبصار يوم القيامة استناداً إلى رواية الصحابة عـن

رسول الله أنه قال وهو يشير إلى البدر: «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا، لا تضامون في رؤيته» واستشهد بالنصوص القرآنية:]وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة[(القيامة ٢٢/ ٢٣) أما ما جاء في الكتاب كالآية التي استند إليها المعتزليون]لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار[فهو لا يعني الادراك في الآخرة بل في هذه الدنيا فحسب، والرؤية هنا ليست على سبيل الانطباع بالجهة والمكان والصورة والمقابلة، إنما هي رؤية الله بصفته موجوداً وكل موجود يصح فيه القول إنه يرى.

٤ـ أزلية القرآن

هنا أيضاً يتوسط الأشعري بين نظرية المشبهة القائلة بأن القرآن أزلي بمعانيه وحروفه، ونظرية المعتزلة القائلة بأن القرآن مخلوق في محل، وهو حرف وصوت، ولو كان قديماً لشارك الله في الأزلية. أما رأي الأشعري فها هو: في الكلام تمييز بين أمرين: الدلالة والمدلول، فالدلالة: أي الألفاظ والحروف، محدثة مخلوقة. أما المدلول فهو المعنى القائم بذات الله، وهو قديم أزلي لأن كلام الله هو حكمته الأزلية الواحدة التي لا تتبدل.

٥ـ نظرية الكسب

حاول الأشعري أن يجمع بين الجبرية والقدرية ومنهم المعتزلة، فابتكر



نظرية جديدة. وافق القدرية على أن العبد إرادة واختياراً. لكنه نفى كالجبرية قدرة الإرادة الإنسانية على إحداث الأعمال:]والله خلقكم وما تعملون[(الصافات: ٩٦) فالله هو الذي خلق الأعمال ويرتبها بطريقة تبلغ معها الأمور حدوثها حسب نيات البشر ومقاصدهم في الطاعة والعصيان. وهكذا يكون الفعل خلقاً من الله، وكسباً من العبد.

في اعتقاد الأشعري أن الإنسان مسؤول عن الأعمال المكسوبة له بنيته، خيراً

كانت أم شراً، ولله أن يحاسب عليها:]كل نفس بما كسبت رهينة[(المدثر: ٣٨).]كل أمرء بما كسب رهينة[(الطور: ٢١). وفي الحديث: «إنما الأعمال بالنيات، وأن لكل امرئ ما نوى».

هذه هي نظرية الكسب، وهي تشبه بعض الشبه نظرية التناغم أو الائتلاف المسبق لصاحبها ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) فقد ذهب هذا الفيلسوف الألماني إلى أن العناية الربانية تدبرت أمر اتحاد الروح بالجسد، منذ الأزل، ورتبت بينهما انسجاماً لا يحيد أن عنه حتى أن أعمال كليهما تطابق أعمال الآخر من غير أن يكون بينهما أي تفاعل مباشر.

أما الخير والشر فقد رأى الأشاعرة أنهما وجدا بإرادة الله، إذ لو لم يكن الله موجداً للشر وارتكبه البشر رغم إرادته عز وجل، وهذا مستحيل، ولتبرير صدور الشر عن الله قال الأشاعرة: إن الله لا يخلق الشر للشر بل لحكمة نجهلها.

٦- الثواب والعقاب

ذهب الأشعري إلى أن الخير والشر أمران نسبيان، فما هو خير في هذه الحالة يكون شراً في حالة أخرى. وأنكر ما قاله المعتزلة في الوعد والوعيد.



فالثواب عنده فضل من الله وعد بها عباده، وهو لا يخلف وعده، أما العقاب فهو قضية عدل، والله إن يغفر للمؤمن الذي يموت في عصيانه فلا يحكم عليه بالهلاك، أو أن يبقيه مدة في النار ثم يدخله الجنة. ومما يثبت ذلك قول الكتاب:]إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء[(النساء: ٤٨ و١١٦). ومما جاء في الحديث: «من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة، يأمر الله ملائكته أن يخرجوا من جهنم من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان».

٧- الإيمان

الإيمان عند الأشاعرة معناه التصديق بالقلب، ولا شأن فيه للكبائر أو للصغائر.

فالمؤمن مؤمن ولو ارتكب كبيرة. وليس ما يمنع من اجتماع الفسد والإيمان في شخص واحد، فلا حاجة إلى القول بالمنزلة بين المنزلتين كما علم المعتزلة، أما مرتكب الكبيرة فأمر مصيره بعد الموت بيد الله، كما علمت في الحديث عن الثواب والعقاب، إن شاء غفر له برحمته، وإن شاء عذبه بمقدار جرمه ثم أدخله الجنة. وقد يشفع به الرسول فينجو: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» (حديث). وما ذلك: إلا لأنه لا يجوز أن يخلد المؤمن في النار مع الكفار.

٨- خلق العالم

خالف الأشاعرة المعتزلة في قولهم بأزلية الكون، فأثبتوا أن العالم حادث لأنه مركب من أجزاء، إلا أنهم وافقوا بعض خصومهم من القائلين إن كل شيء في العالم مؤلف من ذرات خلقها الله بلا كم ولا حجم. وهذا ما يذكرنا بذرية ديموقريطس، أو بالحري بالذرية الهندية لصاحبها كندا القائل



بأن الذرة جزء من الموجود وليست جزءاً من المادة. للذرات فضاء أو خلاء مطلق تتآلف فيه أو تتبدد بواسطة الحركة، وبتآلف الذرات وأغلالها تتكون الأجسام أو تحل. ولكي لا تعود هذه الأجسام إلى العدم ينبغي أن يبقى الخلق مستمراً، اي أن يجدد الله لاوجود والزمن بصورة دائمة من الذرات والإويقات وقد علم ذلك الباقلاني أحد الأشاعرة لأنه لم يعتقد بوجود جواهر للأشياء قائمة بنفسها، بل قال بجوهر فرد لا وجود له ما لم يجيء له الله العرض والبقاء بفعل خلق مستمر. ففي الكتابة مثلاً يخلق الله في الكاتب الإرادة على الكتابة، وإرادة تحريك القلم، والمقدرة على ذلك، وحركة اليد والقلم: هذا فضلاً عن الخلق الدائم للكاتب والحبر والقلم إذ إن فعل الخلق لا ينقطع لأن لا شيء يدوم بذاته.

من هنا ندرك لِمَ أنكر الأشاعرة على المعتزلة قولهم بأن للكون أنظمة ونواميس يسير عليها ولا يحيد عنها. يعني أن الجماعة الأشعري أنكروا مبدأ السببية في الطبيعة، إذ لم يقروا بحقيقة هذه الطبيعة، بل أسندوا كل ما يتم فيها إلى الله الذي لو رفع يده عنها لعادة إلى العدم في اقل من لحظة، فالسببية الإلهية حلت عندهم محل السببية الطبيعية.

٩- علم الله

إن الله يعرف كل شيء في هذا الكون سواء كان جزئياً أم كلياً، لأنه هو السبب الأول المباشر لكل الكون وما فيه. وفي الكتاب آيات كثيرة تشير إلى علمه الشامل.] إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء[(آل عمران: ٥).] وما يغرب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين [(يونس: ٦١).

أما تغير الأشياء فلا تأثير له في علم الله لأن علمه تعالى قديم سابق للأشياء ولتبدلاتها، وبالتالي ليست تلك الأشياء على علم الله، كما هي علة



علمنا، ليتأثر بها.

١٠ معرفة الله بالعقل

يقر الأشعري بأن في استطاعة العقل إدراك وجود الله بنفسه ومن غير ما وحي. إلا أن هذه المعرفة، وسواها، تأتي من الله الذي يخلقها في الإنسان. على كل حال، لا يمكن للعقل أن يعرف صفات الله وما يجب له من عبادة إلا عن طريق الوحي. فعلى العقل إذن أن يذعن للوحي بالإيمان، وليس له أن ينظر في العقائد المنزلة كما زعم المعتزلة.

١١ـ المعاد

أعلن الشعري أن النار والجنة حق يجب الاعتراف به: وأن الساعة آتية لا شك

فيها. بل طلب الأخذ بظاهر ما ورد به السمع من أخبار الآخرة، من لوح وعرش وكرسي وغير ذلك، إذ لا استحالة في وجود مثل تلك الأشياء.

فالسعادة والشقاء عند الأشعري جسمانيان، وقد استدل على ذلك ما أثبتـه

الكتاب مراراً]إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب، إن الله كان عزيزاً حكيماً، والذين آمنوا أو عملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار، خالدين فيها أبدا، لهم فيها أزواج مطهرة، وندخلهم ظلاً ظليلا[. (النساء: ٥٦ – ٥٧).



١٢- الشفاعة

اعتقد الرافضة أن شفاعة النبي وعلي لا ترد حتى لو بذلاها في سبيل الكفار. وقام المعتزلة فأنكروها إنكاراً مطلقاً. أما الأشعري فوقف كعادته موقفاً وسطاً بين الفريقين فقال: إن للرسول كرامة وشفاعة عند الله يتقدم بإذن الله وأمره في سبيل المؤمنين المستحقين العذاب والرسول لا يلقي أحداً من أمته في النار. أما الكتاب فإذا كان ينفي الشفاعة في الآخرة فإنه يستثني من نفيه ما كان منها بإذن الله:] من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه[(البقرة: ٢٥٥).

الباقلاني:

هو أبو بكر محمد أبو الطيب بن محمد، القاضي، المعروف بابن الباقلاني، ولد في البصرة، ولم يجدد أحد من المصادر تاريخ مولده. سكن بغداد، ولا نعرف متى انتقل غليها، وينقل القاضي عياض أن الخطيب البغدادي يروي في تاريخ البغداديين أن الباقلاني: «درس على أبي بكر بن مجاهد: الأصول، وعلى أبي بكر البهري: الفقه» (التمهيد، ص ٢٤٢).

قام بالتدريس في بغداد فكانت له حلقة عظيمة من التلاميذ، واشتهر بالقدرة على الجدل وإفحام الخصوم من الرافضة والمعتزلة والجهمية، «كان كثير التطويل في المناظرات، مشهوراً بذلك عند الجماعة. وجرى يوماً بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة، فأكثر القاضي أبو بكر... فيها الكلام ووسع العبارة وزاد في الإسهاب، ثم التفت إلى الحاضرين وقال: اشهدوا عليّ أنه إن أعاد ما قلت لا غير، لم أطالبه بالجواب، فقال الهاروني: اشهدوا عليّ أنه إن أعاد كلام نفسه سلمت له ما قال». (ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٣، ص ٤٠٠).



أما عن تقواه، فيقول الخطيب البغدادي: «كان ورد القاضي أبي بكر محمد بن الطيب في كل ليلة عشرين ترويحة، ما يتركها في حضر ولا في سفر».

توفي سنة ٤٠٣ للهجرة، الموافق سنة ١٠١٣ ميلادية.

مؤلفاته:

ذكر له القاضي عياض، نقلاً عن خط شيخه القاضي أبي بكر علي الصدفي، ما ينيف على الخمسين كتاباً، أما ما وصلنا من هذه الكتب فالآتية:

١. إعجاز القرآن: مخطوط يف المتحف البريطاني، طبع في القاهرة عام ١٩٢٥، في مطبعة دار المعارف ضمن مجموعة «ذخائر العرب» برقم ١٢.

٢. التمهيد في الرد على الملحدة المعطة والرافضة والخوارج والمعتزلة: مخطوط في باريس: نشره لأول مرة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة الأستاذ المرحوم محمود الخضيري، القاهرة سنة ١٩٤٧، كما عني بتصحيح كتاب التمهيد هذا ونشره الأب «رتشرد يوسف مكارثي» اليسوعي، بعنوان: «كتاب التمهيد» تأليف الإمام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، المكتبة الشرقية، بيروت سنة ١٩٥٧، ضمن منشورات جامعة الحكمة في بغداد: سلسلة علم الكلام.

٣. هدايا المسترشدين، والمقنع في أصول الدين: بقي منه قسم في مكتبة الأزهر بخط محمد بن عبدالله العدوي بمدينة صور سنة ٤٥٩ هـ.

٤. مناقب الأئمة ونقض المطاعن على ملف الأمة: يوجد منه الجزء الثاني في المكتبة الظاهرية بن مشعن.

٥. البيان عن الفرق بين معجزات النبيين وكرامات الصالحين: وفي نسخة «توبنجن» بعنوان: «كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات



والكرامات والعجيل والكهانة والسحر والترنجيات» منه نسخة في مكتبة توبنجن بألمانيا.

٦. الإنصاف في أسباب الخلاف: منه نسخة في دار الكتب المصرية بالقاهرة.

مذهبه في الفقه:

أجمعت المصادر على أنه كان في الفقه مالكي المذهب، وحرص خصوصاً قاضي عياض على توكيد ذلك مراراً في ترجمته، وقال إنه انتهت إليه رياسة المالكيين في وقته. يقول: «قال القاضي أبو الوليد: كان القاضي أبو بكر مالكياً، وحدث عن أبي ذر الهروي، قال: كان سبب أخذي عن القاضي أبي بكر ومعرفتي بقدره أني كنت مرة ماشياً مع أبي الحسن علي الدارقطني. إذ لقينا شاباً، فأقبل الشيخ أبو الحسن عليه وعظمه ودعا له. فقلت للشيخ: من هذا الذي تصنع به هذا؟ فقال لي: هذا أبو بكر ابن الطيب نصر السنة وقمع المعتزلة. وأثنى عليه. قال أبو ذر: فاختلفت إليه وأخذت عنه من يومئذ. وأخذ عنه جماعة لا تعدّ. ودرسوا عليه أصول اللغة والدين والفقه. وخرج منهم من الأئمة أبو محمد عبد الوهاب بن نصر المالكي، وعلي بن محمد الحربي، وابو جعفر السمناني، وأبو عبدالله الأزدي، وأبو الطاهر الواعظ - رحمهم الله، ومن أهل المغرب: أبو عمرو بن سعد، وأبو عمران الفاسي: رحل إليه وأخذ عنه. قال أبو عمران: رحلت إلى بغداد وكنت قد تفقهت بالمغرب والأندلس عند أبي الحسن القابسي، وأبي محمد الأصيلي، وكانا عالمين بالأصول، فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر ورأيت كلامه في الأصول والفقه مع المؤلف والمخالف، حقرت نفسي وقلت: لا أعلم من العلم شيئاً، ورجعت عنه كالمبتدئ. وتفقه عند القاضي: أبو محمد بن نصر، وعلق عنه، وحكى في كتبه ما شاهد من مناظرته في الفقه بين يدي ولي العهد ببغداد للمخالفين[1].

(١) - عن: مذاهب الإسلاميين، للدكتور عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول، دار العلم



البغدادي:

أبو منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد التميمي. لم يذكر أحد من المؤرخين تاريخ ميلاده ولا مكانه. تتلمذ على أبي اسحق الاسفرايني، مات سنة تسع وعشرين وأربعمائة.

درس في سبعة عشر نوعاً من العلوم منها: الفقه، وأصول الفقه، والكلام، والفرائض، والنحو والحساب. وقد برز خصوصاً في علم الحساب. قال ابن خلكان: «كان ماهراً في فنون عديدة خصوصاً علم الحساب، فإنه كان متقناً له. وله فيه تأليف نافعة، منها كتاب «التكملة». وقد أثنى الفخر الرازي في كتابه «الرياض المؤنقة» على هذا الكتاب فقال: لو لم يكن له إلا كتاب التكملة في الحساب لكفاه». وحمل عنه العلم أكثر أهل خراسان.

مؤلفاته:

ذكر له السبكي تسع عشرة كتاباً، أما ما وصلنا من هذه الكتب فالآتية:

١. كتاب الناصح والمنصوح: مخطوط في برلين.

٢. الفرق بين الفرق: مخطوط في الظاهرية بدمشق، طبع لأول مرة في القاهرة ١٩١٠ بعد أن حققه محمد بدر.

٣. الملل والنحل: منه مخطوط في مكتبة عاشر افندي باستانبول.

٤. أصول الدين: منه مخطوط في مكتبة جار الله باستانبول.

٥. تفسير أسماء الله الحسنى: مخطوط في المتحف البريطاني.

٦. التكملة في الحساب: مخطوط في مكتبة لاللي باستانبول، وهو الذي اثنى عليه الإمام فخر الدين في كتاب الرياض المؤنقة.

للملايين، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٥٧٥، عن: التمهيد، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.



٧. كتاب في المساحة: منه مخطوط في مكتبة لالَلي باستانبول.

٨. تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات: منه مخطوط في عليجرة.

منهجه:

يتميز منهج عبد القاهر البغدادي بذكر الآراء المختلفة في المسألة الواحدة، أي أن عنده حاسة تاريخية مذهبية واضحة. ويظهر هذا خصوصاً في كتاب «أصول الدين» إذ هو يذكر دائماً المذاهب المختلفة بأسمائها ويورد آراء أصحاب الآراء. ولهجته هنا موضوعية هادئة، بعكس لهجته الحادة العنيفة الظاهرة في عرضه لسائر المذاهب عدا مذهب أهل السنة. في كتاب «الفرق بين الفرق»، والسبب في هذا أن هذا الكتاب الأخير قصد به إلى «بيان الفرقة الناجية» أي أهل السنة، فاضطر من أجل ذلك إلى الهجوم العنيف على سائر الفرق: الشيعة، المعتزلة، الخوارج، الكرامية، الجهمية.. إلخ.

لقد كان عبد القاهر البغدادي - بحسب ما لدينا من مؤلفات - عارضاً لآراء الأشاعرة أكثر منه مفكراً أصيلاً ذا آراء انفرد بها أو براهين جديدة ساقها. ولهذا نجد عنده أوضح عرض لجماع مذهب أهل السنة. وذلك في القسم الأخير من كتاب «الفرق بين الفرق»، وهذا العرض يتفق تماماً مع ما يورده من آراء الأشاعرة في «أصول الدين»، بحيث يمكن أن نعد ذلك القسم من «الفرق» بمثابة تجريد لما في «أصول الدين» من عرض لآراء الأشاعرة.

إمام الحرمين أبو المعالي الجويني:

هو عبد الملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن عبدالله بن حيويه الجويني النيسابوري. إمام الحرمين، وكنيته أبو المعالي.

ولد في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة / ١٧ فبراير ١١٢٨ م في بليدة تدعى ازاذوار، من أعمال نيسابور.



وقد درس على والده أبي محمد عبدالله بن يوسف بن محمد بن عبدالله بن حيويه الجويني، وكان فقيهاً يدرس الفقه في إحدى المدارس في نيسابور.

فكان والده عالماً فقيهاً شافعياً غزير الإنتاج، مستقيم السيرة، حريصاً على ألا يتناول إلا الحلال.

ولما كان قد توفي في سنة ٤٣٨، فإنه ترك ابنه وهو في سن التاسعة عشرة، ورغم حداثة سنه قعد مكانه للتدريس، فيلقي الدروس في المدرسة التي كان يدرس فيها والده. وفي نفس الوقت يتم تحصيل نفسه بالاختلاف إلى مدرسة البيهقي «حتى حصل أصول الدين وأصول الفقه على الأستاذ الإمام أبي القاسم الإسكافي الاسفرايني، وكان يواظب على مجلسه.

كما حضر مجلس أبي عبدالله الخبازي، ويقرأ عليه القرآن، وهو مع ذلك مواظب على التدريس في مدرسة والده.

مجاورته بمكة والمدينة

والمصادر كلها تجمع على أن إقامته بمكة والمدينة استمرت أربع سنوات، وخلال هذه السنوات الأربع كان «يدرّس ويفتي ويجمع طرق المذهب» وهي العبارة التي كتبها عبد الغافر الفارسي، وكررها ابن خلكان.

ومن هذه الإقامة في مكة والمدينة حيث الحرمان الشريفان جاءه لقب: إمام الحرمين.

عودته إلى نيسابور وتدريسه في النظامية

وعاد إلى نيسابور في أوائل ولاية السلطان ألب ارسلان السلجوقي، أي في سنة ٤٥٥، واستمر على التدريس فيها، اي قرابة عشرين سنة، وكان يحضر دروسه الأكابر، والعدد الغفر من الطلبة. «وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة، وتخرج به جماعة من الأئمة والفحول



وأولاد الصدور» (السبكي، ج ٣، ص ٢٥٥).

وفي نفس الوقت كان يتولى الخطبة في جامع أقامه أبو علي المنيعي، وقد كسر

منبره في الجامع المنيعي عند وفاته حزناً عليه. ويجلس يوم الجمعة للتذكير والوعظ. وعين مشرفاً على الأوقاف، وتقلد زعامة الشافعية، وصار إليه المرجع في الفتوى.

واستمر أبو المعالي في هذه المكانة الرفيعة حتى توفي في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ٤٧٨ هـ/ ١٠٨٥م.

مؤلفاته

١. نهاية المطلب في دراية المذهب. وهو أهم كتبه في الفقه، ويعد من أمهات كتب الفقه الشافعي.

٢. الورقات، في أصول الفقه، وهو واسع الانتشار. وطبع ضمن «مجموع متون أصولية لأشهر مشاهير علماء المذاهب الأربعة»، دمشق بدون تاريخ، وكذلك طبع على هامش «شرح تنقيح الفصول في الأصول» لأحمد بن إدريس القرافي، القاهرة سنة ١٣٠٦ هـ)

٣. مغيث الخلق في بيان الأحق. وفيه يبين أن آراء الشافعي الفقهية أرجح من آراء سائر أصحاب المذاهب.

٤. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.

٥. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة.

٦. رسالة في إثبات الاستواء والفوقية.

٧. خطبة وعظية.



٨. قصيدة يخاطب بها ابنه ويعظه فيها، وتنسب عادة إلى إسماعيل بن أبي بكر بن المقري المتوفي ٨٣٧ هـ/ ١٤٣٣م.

٩. غياث الأمم في التياث الظلم.

١٠. مختصر في أصول الدين.

١١. شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل. منه مخطوط في آيا صوفيا، وينسب إلى الغزالي، ولكن ورد صراحة في مخطوط آيا صوفيا أنه لإمام

١٢. الحرمين.

١٣. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية. نشره الشيخ زاهد الكوثري بالقاهرة سنة ١٩٤٨، بمطبعة الأنوار مع مقدمة جيدة.

١٤. الدرة المضية في ما وقع فيه الاختلاف بين الشافعية والحنفية.

١٥. غياث الإمام. وهو برسم غياث الدين نظام الملك، وهذا يسمى أيضاً: الغياثي.

١٦. كتاب الفروق.

١٧. رسالة في التقليد والاجتهاد.

١٨. رسالة في الفقه.

١٩. الشامل في أصول الدين.

٢٠. الكافية في الجدل.

منهجه

مذهب الجويني في التوحيد ينبغي أن يتلمس أولاً في كتاب «الشامل»



حتى الباب الذي بقي لنا منه وهو كتاب العلل. وما يتلو ذلك من موضوعات يشتمل عليها القسم المفقود من الكتاب فيمكن الاستعانة في بيانها بما أورده مختصراً في كتاب «الإرشاد» و«لمع الأدلة» و«العقيدة النظامية».

ويلاحظ أن هذه الكتب الثلاثة الخيرة فيها عرض لآرائه وآراء الأشاعرة دون أدلتها ودون الردود على أقوال الخصوم. وهذا يجعلها تقريرية مجردة خالية من الحجاج العقلي الدقيق، الذي هو من أخص خصائص علم الكلام. ونراه يتجلى غنياً وفيراً في كتاب «الشامل».

ويستشهد الجويني في عرضه لمذهب الأشاعرة – وهو مذهبه – بثلاثة على وجه التخصيص هم:

- أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤، ويشير إليه عادة بقوله شيخنا.
- أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣، وكثيراً ما يشير إليه بقوله: القاضي.
- أبو إسحق الاسفراييني المتوفى سنة ٤١٣ هـ ويشير إليه مراراً بقوله: الأستاذ.

طريقة عرض الجويني لمسائل علم الكلام

وإذا فحصنا عن طريقة عرض مسائل علم الكلام كما تتحلى في «الشامل» و«الإرشاد» لوجدنا أنها هي الطريقة التي استقرت في كتب الباقلاني من الأشاعرة، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة، وصارت الخطة العامة لدى المتكلمين، وتعني:

١. البدء بالكلام على النظر والعلم وطرقه.
٢. يتلو ذلك البحث في الجوهر والاعراض.



٣. اثبات حدوث العالم عن صانع.

٤. الرد على مذاهب المخالفين في إثبات الصانع، وهم: الدهرية، الفلاسفة، الثنوية، المجوس. وقد يسمى الفلاسفة باسم: الطبائعيين لقولهم بقدم الطبائع الأربع.

٥. الرد على النصارى واليهود والبراهمة.

٦. صفات الله.

٧. باب الأحوال والرد على منكريها.

٨. معاني أسماء الله.

٩. جواز رؤية الله.

١٠. خلق الأفعال.

١١. التعديل والتجوير.

١٢. الصلاح والأصلح.

١٣. إثبات النبوات.

١٤. نبوة محمد.

١٥. السمعيات.

١٦. الآجال.

١٧. الرزق.

١٨. الأسعار.

١٩. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.



٢٠. الثواب والعقاب وإحباط الأعمال.

٢١. الأسماء والأحكام.

٢٢. التوبة.

٢٣. الإمامة.

وهي الخطة بعينها لدى الباقلاني ثم أبي منصور عبد القاهر البغدادي، وهكذا استقت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري على أنها تمثل رؤوس المسائل في كل بحث شامل في علم الكلام.

يبدو لنا الجويني - بوجه عام - خالياً من الأصالة، وأنه اعتمد على أسلافه من كبار الأشاعرة في الدفاع عن آراء الأشاعرة، وخصوصاً على الباقلاني والأشعري وأبي اسحق الاسفرايني على الترتيب في الأهمية. صحيح أن كتابه الرئيسي، وهو «الشامل» لم يصلنا منه إلا ثلثه، ولكنه كاف في الحكم على مدى أصالته بالنسبة إلى أسلافه. وهو نفسه يعترف بأنه لم يأت فيه بجديد، إلا في النادر، أما كتاب «الإرشاد» فمختصر بسيط خالٍ من الحجاج الكلامي الدقيق، وما هو إلا متن بسيط سهل للمبتدئين.



أعلام المعتزلة

لأعلام المعتزلة ومفكريهم الكبار افكار متميزة عن أفكار معاصريهم، لأن الاعتزال كان مدرسة فلسفية ذات طابع ديني تأملي قامت على قواعد خاصة فكرية تعارضت مع تزمت أهل النص، خصوصاً، اعتمادهم المطلق على العقل ومحاولتهم دمجه مع الإيمان المغلق[1].

١- الحسن البصري

أول من بحث في فلسفة الدين وشرعت تدريسها هي مدرسة الحسن البصري. «وعندما ظهرت المعتزلة اصبحت فلسفة الدين من المباحث التي تناولها بالبحث كثير من العلماء»[2].

انطلقت الحركة الاعتزالية من مجلسه في مسجد البصرة، ولكن لم يجعل من الحسن معتزلياً، بل كان «قدرياً» يقول بحرية الإنسان في اختيار أفعاله، يفعل ما يريد أن يفعل، إن كان خيراً له الثواب، وإن كان شراً له العقاب.

اختلف مع المعتزلة بمسألة مرتكب الكبيرة، كما لم يوافقهم في الخروج على الإمام الظالم بالسيف. كان أستاذهم ومرشدهم ولكن لم يكن من فرقتهم أي، معتزلياً.

---

(١) - سليمان علم الدين، تذكر يا مروان، ص ٢٨٢، بيروت ١٩٩٨.

(٢) - عبد الرزاق أحمد أسعد، المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب، ص ١٩٠، بيروت ١٩٨١.



ولد الحسن البصري عام ٣١ هـ في المدينة، وأبوه يَسَار مولى زيد بن ثابت صاحب الرسول وكاتب الوحي، وأمه «خيرة» مولاة «أم سلمة» زوجة محمد[١]، فالحسن كان من الموالي في ظل الدولة الأموية وعصبيتها العربية، حيث لم يكن للموالي شأن يذكر، وعاصر أحداثاً بليغة من تاريخ الدولة الناشئة، من فتنة عثمان، إلى استيلاء الأمويين على الخلافة وجعلها ملكاً وراثياً، كما شاهد عسف وقسوة لاولاة، زياد بن أبيه والحجاج بن يوسف الثقفي. كان الحسن شديد الخوف والحزن، حتى قيل «إذا شاهدته تشاهد رجلاً كأنه راجع من دفن أعز أصحابه».

ينحدر الحسن البصري من «دست ميسان» من جنوب العراق، وقد سبي والده «يسار» وأمه «خيرة»، عندما فتح تلك المنطقة المغيرة بن شعبة، يوم كان والياً على البصرة[٢].

يقول أحمد أمين: «والحق أن الحسن البصري كان قاصّاً من نوع آخر، فلم يكن ينحو منحى الذين يعتمدون على افسرائيليات والنصرانيات، إنما كان يعتمد على التذكير بالآخرة ونحوها، ويستخرج العظة مما يقع حوله من حوادث، فقد كان يجلس في آخر المسجد بالبصرة وحوله الناس يسألونه في الفقه وفي حوادث الفتن التي كانت في عهده، ويحدثهم بما صح عنده من حديث، ويقص عليهم فيعظمهم ويذكرهم، فمما أثر من قصصه قوله: يا ابن آدم لا تُرضي أحداً بسخط الله، ولا تطيعن أحداً في معصية الله. ولا تحمدن

(١) – أم سلمة واسمها هند بنت حذيفة بن المغيرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم. كانت زوجة أبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي وأمه «برّة» بنت عبد المطلب، شقيقة «صفية» زوجة الزبير بن العوام، قتل أبو سلمة يوم أحد، تزوجها محمد بعد أربعة أشهر من موت زوجها. قيل عندما ضرب جند عثمان الصحابي عمار بن ياسر، أتت عثمان، وهو في جمع من الناس، فأنبته بكلام قاس، توفيت عام ٥٩ هـ ودفنت في البقيع.

(٢) – رشيد الخيّون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٦، لندن ١٩٩٧.



أحداً على فضل الله، ولا تلومن أحداً فيما لم يؤتك الله. إن الله خلق الخلق فمضوا على ما خلقهم عليه، فمن كان يظن أنه مزداد بحرصه في رزقه فليزدد بحرصه في عمره، أو يغير لونه أو يزد في أركانه أو بنانه"[١].

كان لاحسن البصري يوافق الخوارج في رأيهم بأن علياً أخطأ في التحكيم، ولكن لا يعتنق مذهبهم، وكان إذا جلس، فتمكن في مجلسه، ذكر عثمان فترحم عليه ثلاثاً، ولعن قتلته ثلاثاً ويقول: لو لم نلعنهم للعنّا. ثم يذكر علياً فيقول: لم يزل أمير المؤمنين علي، رحمه الله، يتصرف بالنصر ويساعده الظفر حتى حكّنم، فلِم تحكم

والحق معك؟ ألا تمضي قدماً، لا أبا لك، وأنت على الحق[٢].

يقول فروخ: أدرك الحسن البصري في الحجاز والعراق جماعة من الصحابة وشهد أحداثاً كثيرة كمقتل عثمان وحربَي الجمل وصفين ومقتل الإمام علي وثورة الخوارج وانتقال الخلافة إلى الأمويين. ثم شهد تتمة الأحداث الكبرى كمأساة الحسين في كربلاء وانتقال الخلافة من الفرع السفياني إلى الفرع المرواني. كذلك عرف الحسن البصري فقهاء الحجاز الذين كانوا يقولون بالرأي[٣]. ليس لحسن البصري آراء خاصة مخالفة لآراء أهل السنة والجماعة، ولم يكن موقفه فاصلاً في تاريخ علم الكلام، وبسبب ذلك قيل عنه مرة أنه سني، ومرة أنه معتزلي ومرة أنه صوفي، ومرة أنه يميل إلى آل البيت، خصوصاً عند معارضته للأمويين.

كان الحسن البصري يرى أن الذي أفسد أمر هذه الأمة اثنان: عمرو بن العاص، يوم أشار على معاوية برفع المصاحف، والمغيرة بن شعبة حين أشار

(١) – فجر الإسلام، ص ١٦١ – ١٦٢، بيروت ١٩٦٩.

(٢) – ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مجلد ١، ص ١٣٦.

(٣) – عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص ٢١٦، بيروت ١٩٧٢ بتصرف.



على معاوية بالبيعة ليزيد، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة[١]. وكان يدين معاوية عندما يقول: أربع خصال في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: انتزاؤه هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، واستخلافه بعده ابنه، وادعاؤه زياداً، وقتله حجراً وأصحاب حجر، فيا ويلا له من حجر وأصحاب حجر[٢].

ومن أقوال الحسن البصري في الأمويين: وما استأثروا به من الترف حتى التخمة فيقول: إن قوماً غدوا في المطارف (أثواب من الحرير) العتاق، والعمائم الرقاق، يطلبون الإمارات، ويضيعون الإمامات، يتعرضون للبلاء وهم منه في عافية، حتى إذا أخافوا من فوقهم من أهل العفة، وظلموا من تحتهم من أهل الذمة، أهزلوا دينهم، وأسمنوا براذينهم (الدابة والحمار) ووسعوا دورهم، وضيقوا قبورهم، ألم ترهم قد جددوا الثياب وأخلقوا الدين؟ يا (حيمق، أين دينك؟ أين جارك؟ أين مسكينك؟ أين ما أوصاك الله، عز وجل، به؟[٣]).

ويقول الحسن للفقيه وكيع بن أبي الأسود الذي كان يميل لمعاوية، عندما سأله: يا أبا سعيد ما تقول في دم البراغيث يصيب الثوب، أتصلي فيه؟ «يا عجباً ممن يلغ في دماء المسلمين كأنه كلب، ثم يسأل عن دم البراغيث»[٤].

حارب بنو أمية الحسن البصري فمنعوا عطاءه حتى أعاده إليه عمر بن عبد العزيز، وطاردوه حتى اختفى عن أهله ومنزله، وعندما ماتت ابنته، وهو متوار لم يستطع أن يحضر الصلاة عليها، فطلب من محمد بن سيرين أن يصلي عليها[٥].

---

(١) - السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٧٩.
(٢) - النظريات السياسية الإسلامية، ص ٦٨.
(٣) - أمالي المرتضى، قسم ١، ص ١٥٤ بتصرف.
(٤) - الجاحظ، الحيوان، مجلد ١، ص ٢٢٥.
(٥) - طبقات ابن سعد، مجلد ٥، ص ٢٥٦.



كان الحسن البصري يقول إن ملوك بني أمية لا خير منهم في الحياة أو المات وأنهم مفلسون يوم القيامة من الحسنات، فأجاب رجلاً ساله «يا أبا سعيد، آخذ عطائي؟ أم أدعه حتى آخذه من حسناتهم يوم القيامة؟» قم ويحك! خذ عطاءك فأن القوم مفاليس من الحسنات يوم القيامة[1].

وعند زيارة الحسن لقصر الحجاج في واسط قال: لقد نظرنا يا أخبث الأخبثين وأفسق الفاسقين، فأما أهل السماء فمقتوك، وأما أهل الأرض فغروك، وأبى الله تعالى للميثاق الذي أخذه على أهل العلم ليبينه للناس ولا يكتمونه[2].

قدم عمر بن هبيرة والياً على العراق، من قبل يزيد بن عبد الملك، استدعى الشعبي والحسن البصري وقال لهما: إن يزيد بن عبد الملك أخذ الله ميثاقه، وانتجبه لخلافته، وقد أخذ بنواصينا، وأعطيناه عهودنا ومواثيقنا وصفقة أيدينا، فوجب علينا السمع والطاعة، وأنه بعثني إلى عراقكم، غير سائل إياه، إلاّ أنه لا يزال يبعث إلينا في القوم نقتلهم، وفي الضياع نقبضها، أو في الدور نهدمها، فنوليه من ذلك ما ولاه الله! فما تريان؟

أجاب الشعبي جواباً فيه بعض اللين، أما الحسن فإنه قال: يا عمر، إني أنهاك عن الله أن تتعرض له، فإن الله مانعك من يزيد، ولا يمنعك يزيد من الله، إنه يوشك أن ينـزل إليك ملك من السماء، فسينـزلك من سريرك، ويخرجك من سعة قصرك إلى ضيق قبرك، ثم لا يوسعه عليك إلاّ عملك. إن هذا السلطان إنما جعل ناصراً لدين الله، فلا تركبوا دين الله وعبد الله بسلطان الله، تذلونهم به، فأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، جل وعزّ[3].

---

(١) - أمالي المرتضى، ص ١٥٩.

(٢) - المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٣) - أمالي المرتضى، المصدر نفسه، ص ١٥٨.



عندما خرج عبد الرحمن بن الأشعث عام ٨٥ هـ على عبد الملك بن مروان كان في صفوفه العديد من المعتزلة، ولكن الحسن البصري نهى الناس عن الخروج مع ابن الأشعث، وقال أرى أن لا تقاتلوه فإنها إن تكن عقوبة من الله، فما أنتم برادّي عقوبة الله بأسيافكم، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين. كذلك نهى عن الخروج في ثورة يزيد بن المهلب ضد الأمويين.

سأل الحسن البصري رجلاً: ما تقول في الفتن؟ مثل يزيد بن المهلب وابن الأشعث؟ فقال: لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء. فقال رجل من أهل الشام: ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد؟ فغضب الحسن وقال: نعم ولا مع أمير المؤمنين[1].

ثم كانت رسالة الحسن البصري إلى الخليفة عبد الملك بن مروان. يقول ابن المرتضى: «إن الحجاج بن يوسف الثقفي كتب إلى الحسن البصري: بلغنا عنك في القدر شيء فاكتب إلينا بقولك[2]». الواقع أن رسالة الحجاج بن يوسف تنتهي كما يلي: «ثم أنكر أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فاكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك، والذي به تأخذ. أعن أحد من أصحاب رسول الله؟ أم عن رأي رأيته؟ أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن؟ فإنّا لم نسمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ناطقاً قبلك، فحصل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك وأوضحه».

كان جواب الحسن البصري مسهباً ولكنه يؤكد «أن كل شيء لقضاء الله وقدره إلاّ المعاصي». وبذلك أشار إلى معاصي الحكّام الأمويين لسفكهم دماء المسلمين واغتصاب أموالهم.

(١) – طبقات ابن سعد، مجلد ٧، ص ١١٨.

(٢) – طبقات المعتزلة، ص ١٩.



كان هدف الخليفة عبد الملك بن مروان، أن ينتزع من الحسن البصري، وهو شخصية دينية وعلمية، نافذة الراي في أوساط المفكرين والعلماء في البصرة، وكبير معلمي المذهب القدري، فتوى علمية دينية إسلامية تكون شجباً للقدرية، التي كان يتشدد الأمويون في محاربتها، ويتخذ منها سلاحاً دينياً يضرب به مذهب القدرية(١).

اعتمد الخليفة عبد الملك بن مروان على عقدة الخوف عند الحسن البصري من اضطهاد السلطة له، إذا صرح برأيه إلى جانب القدرية، وهو يعرف ما فعل الأمويون بعمرو المقصوص ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي وغيرهم، ولهذا كان يأمل الخليفة عبد الملك بن مروان أن تكون الفتوى كما يشتهي فيستعملها سلاحاً ضد القدرية(٢).

من المفيد أن نذكر الجملة التي تضمنتها رسالة الحسن البصري التي تؤكد القدرية: ففكّر يا أمير المؤمنين في قول الله تعالى: «فمن شاء أن يتقدَّم أو يتأخر، كل نفس بما كسبت رهينة»(٣) وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها، ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون، وليبلو أخبارهم. فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون، لما كان إليهم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولما كان لمتقدم أجر فيما عمل، ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل، لأن بزعمهم ليس منهم ولا إليهم ولكنه من عمل ربهم.

قال حميد الطويل: توفي الحسن عشية الخميس، وأصبحنا يوم الجمعة، ففرغنا من أمره، وحملناه بعد صلاة الجمعة ودفناه، فتبع الناس كلهم جنازته واشتغلوا به فلم تقم صلاة العصر بالجامع ولا أعلم أنها تركت منذ كان

---

(١) - سليمان علم الدين، تذكر يا مروان، ص ٢٧١، بيروت ١٩٩٨.
(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٧١.
(٣) - سورة المدثر، الآية ٣٨.



الإسلام إلا يومئذ، لأنهم تبعوا كلهم الجنازة حتى لم يبق بالمسجد من يصلي العصر[1].

٢- واصل بن عطاء

صاحب الفرقة «الواصلية» واضع عقيدة الأصول الخمسة، ومؤسس مذهب الاعتزال الذي شغل مساحة كبيرة في الفكر الإسلامي وذلك بمحاولة دمج الدين مع العقل، وقوله «إن العقل المطلق هو قبل الإيمان المغلق»، فكانت مقولة المعتزلة الشهيرة، «نرفض الإيمان طريقاً إلى الدين إذا لم يقبله العقل».

كان واصل عالماً مجتهداً، فصيح الكلام. جريء القول، انتشرت أعماله في بلاد الشام والعراق وفارس حتى شمال افريقيا، وكانت اقواله حجة في الاعتزال ولم يعرف الناس ولا المجالس الفقهية مثل المناظرات الفكرية التي خاضها واصل بن عطاء، خصوصاً مع الثنوية، التي توّجها بكتابه «ألف مسألة في الرد على المانوية».

لقب بالغزّال، لأنه كان يلزم أبا عبدالله مولى قطن الهلالي الغزّال في سوق الغزالين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن[2].

وولد واصل بن عطاء عام ٨١ هـ في المدينة، وتوفي في البصرة عام ١٣١هـ وكان مولى لبني «ضبة» القبيلة التي انتقلت، بعد الإسلام، من نجد إلى العراق، وسكنت الجزيرة الفراتية[3]، ولكن معظم المؤرخين يقولون إنه

(١) - ابن خلكان، وفيات الأعيان، ص ٧٢.

(٢) - ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٢٩.

(٣) - رشيد الخيّون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٦٦، لندن ١٩٩٧.



كان مولى لبني مخزوم[1]، العائلة الأولى في قريش، وكان لهم القيادة والحرب في الجاهلية ومنهم القائد الكبير خالد بن الوليد والشاعر عمر بن أبي ربيعة. وفي البصرة التحق واصل بحلقة الحسن البصري وتزوج أخت رفيقه عمرو بن عبيد.

يقول ابن خلكان عن واصل: قال أبو العباس في حقه في كتاب «الكامل»: كان واصل بن عطاء أحد الأعاجيب، وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء، فكان يخلص كلامه من الراء ولا يفطن لذلك، لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه[2]. يقول الشاعر المعتزلي أبو الطروق الضبي في اجتنابه الراء:

عليم بإبدال الحروف وقامع   لكل خطيب يغلب الحق باطله

وقال آخر:

ويجعل البرّ قمحاً في تصرّفه   وخالف الراء حتى احتال للشعر

ولم يطق مطراً، والقول يعجله   فعاذ بالغيث اشفاقاً على المطر

ويقول الشاعر أبو محمد الخازن في قصيدة يمدح بها الصاحب بن عباد:

نعم تجنّب لا يوم العطاء   تجنّب ابن العطاء لفظة الراء

وقال شاعر آخر في إنسان ألثغ:

أعد لثغة لو أن واصلاً حاضر   يسمعها ما أسقط الراء واصل

وذكر واصل بشار بن برد، الذي كان من المتكلمين الأوائل وعلى صلة حميمة بواصل، ويقول صاحب الأغاني: «كان بشار صديقاً لأبي حذيفة

---

(١) – ابن خلكان، وفيات الأعيان، مجلد ٦، ص ٧، بيروت.

(٢) – المصدر نفسه، مجلد ٦، ص ٧.



واصل بن عطاء، قبل أن يدين بالرجعة ويكفر الأئمة»[١].. فكفّره واصل واتهمه بالإلحاد. يقول واصل: أما لهذا الأعمى الملحد، أما لهذا المشنف، المكنّى بأبي معاذ من يقتله، أما والله لولا الغيلة سجية من سجاياي الغالية لدسست إليه من يبعج بطنه في جوف منزله، أو في جفلة، ثم كان لا يتولى ذلك إلا عقيلي أو سدوسي[٢]. تجنب واصل حرف الراء في مقالته فلم يقل بشار بل قال أبا معاذ، ولم يقل الغدر، بل قال الغيلة[٣].

كان واصل بن عطاء طويل الرقبة حتى قال فيه عمرو بن عبيد: يشك في قدراته الفكرية: «لا يصلح هذا ما دامت له هذه الرقبة[٤] ومجازاً لعلَ هناك طول الرقبة وقلة الكلام[٥]».

وقال بشار بن برد في طول رقبة واصل:

مالي أشايع غزّالاً له عنق   كنقنق الدوّ وإن ولى وأن مثلا

عنق الزرافة، ما بالي وبالكم   تكفرون رجالاً كفّروا رجلا[٦]

واصل بن عطاء هو الذي تجادل مع الحسن البصري وقال إن صاحب الكبيرة ليس بكافر كما تقول غلاة الخوارج، وليس بمؤمن كما تقول المرجئة، ولكن في منزلة بين المنزلتين، أي فاسق[٧] وكان هذا الجدل سبب انفصال واصل عن حلقة الحسن البصري في مسجد البصرة وأخذ له حلقة، فقال

(١) - الأغاني، مجلد ٣، ص ٢٤.
(٢) - عقيلي وسدوسي بالنسبة لبشار من موالاة لآل العقيلي وإقامته عند آل السدوسي.
(٣) - رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٧٠.
(٤) - ابن خلكان، وفيات الأعيان، مجلد ٦، ص ٧.
(٥) - رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٦٧.
(٦) - النقنق ويقال له الظلم وهو ذكر النعام، والدوّ الفلاة الواسعة.
(٧) - المنزلتان هما: الكفر والإيمان، والفاسق هو: الذي يعصي أوامر الله.



الحسن البصري: «لقد اعتزل عنا واصل» فكان هذا القول، عند بعض المؤرخين، أساس تسمية المعتزلة[1].

يقول القاضي عبد الجبّار: فقد كان واصل بن عطاء، كما شهد رفيقه عمرو بن عبيد - ليس أحد أعرف بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة والرد عليهم منه، وكان واصل إذا جنّه الليل، صف قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان بجانبه، فإذا مرّت به آية فيها حجة على مخالف، جلس فكتبها ثم عاد إلى صلاته[2].

يقول الشهرستاني: يقول واصل بن عطاء في أصحاب موقعة الجمل وصفين، بعد أن جعل أحد الفريقين مخطئاً كالمتلاعنين. «وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين». ثم يقول: «لو شهدت عندي عائشة وعلي وطلحة، على باقة بقل لم أحكم بشهادتهم»[3].

قال واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد مفسراً مسألة لامنزلة بين لامنزلتين: أوليس تجد أهل الفرق، على اختلافهم، يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً ويختلفون فيما عداه من أسمائه. فالخوارج تسميه كافراً وفاسقاً والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً، والشيعة تسميه كافر نعمة فاسقاً، والحسن البصري يسميه منافقاً فاسقاً. فأجمعوا على تسميته بالفسق فنأخذ بالمتفق عليه، ولا نسمّيه بالمختلف فيه، فهو اشبه بأهل الدين. فقال عمرو: ما بيني وبين الحق عداوة، والقول قولك: وأشهد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب[4].

---

(١) - سليمان علم الدين، تذكر يا مروان، ص ٢٨٣، بيروت، ١٩٩٨.

(٢) - طبقات المعتزلة، ص ٢٣٤، تونس ١٩٧٤.

(٣) - الملل والنحل، مجلد ١، ص ٤٩، ميزان الاعتدال، مجلد ٤، ص ٣٢٩.

(٤) - المرتضى، الغرر والضرر، مجلد ١، ص ١٦٧، القاهرة.



يقول الشهرستاني: إن مذهب واصل بن عطاء يقوم على القول بنفي الصفات عن الله تعالى من العلم والإرادة والقدرة والحياة، وكان يقول: من أثبت معنى وصفة قديمة، فقد اثبت وجود إلهين أزليين، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيان هما اعتباران للذات القديمة[١].

وأما في القضاء والقدر فيقول واصل بن عطاء: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله. وقال: ويستحيل أن يخاطب العبد بأفعل وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل.

وضع واصل ن عطاء مقدماته الأولى في مسألة نفي الصفات عن الله برؤيته الاعتزالية، فنفى صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكان يعتقد أن إثبات هذه الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء ومثل هذا التعدد باطل، لأنه لا قديم إلاّ الله[٢].

ذكر ابن لامرتضى أن واصل بن عطاء قال لعمرو بن عبيد: ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله تعالى، وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه؟ فإن قلت لم يزل يعرف الله، فما حجتك وأنت لم تسمّه منافقاً قبل القذف؟ وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه، قلنا لك، فلم لا أدخلها في القلب بتركه القذف كما أخرجها بالقذف؟ وقال له: أليس الناس يعرفون الله بالأدلة، ويجهلونه بدخول الشبهة؟ فأي شبهة دخلت على القاذف؟ فرأى

(١) – الملل والنحل، مجلد ١، ص ٥٧.

(٢) – الشهرستاني، الملل والنحل، مجلد ١، ص ٤٦.



عمرو لزوم هذا الكلام فقال: ليس بيني وبين الحق عداوة![1].

أرسل واصل بن عطاء الدعاة إلى خارج العراق لنشر مذهب الاعتزال، فأرسل عبدالله بن الحارث إلى المغرب الذي نزل في مكان يعرف بالبيضاء، وإلى اليمن القاسم بن الصعدي، وإلى الجزيرة أيوب بن الأوثر، والى خراسان حفص بن سالم، وإلى الكوفة الحسن بن ذكوان وإلى أرمينيا عثمان الطويل. وقد نجح هؤلاء في نشر الاعتزال وإسناد الحركات المناهضة للسلطات الأموية والعباسية[2].

وفي اجتماع واصل بن عطاء مع الإمام الكبير جعفر الصادق في منزل إبراهيم بن يحيى في المدينة، لأخذ البيعة لزيد بن علي زين العابدين، عند قول جعفر الصادق «إنك يا واصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وتطعن به على الأئمة» فقال واصل «إنك يا جعفر واني الهمّة، شغلك هَمّ الدنيا وأصبحت مكلفاً» مما يدل على علو مقامه حتى يوجه هذا الكلام إلى أكبر سلطة دينية في الشيعة.

قبل أن ننهي هذه الدراسة عن واصل بن عطاء، لا بد من أن نذكر ما قيل في أنه أخذ علم الكلام عن أبي هاشم عبدالله، وأخذه هذا عن أبيه محمد بن الحنيفة الذي أخذه عن والده علي بن أبي طالب. ويروي: «سئل أبو هاشم عن مبلغ علم أبيه محمد بن الحنفية فأجاب «إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء»[3]. يجب أن نذكر أن أبا هاشم لم يكن لامصدر الوحيد الذي أخذ عنه واصل بن عطاء علم الكلام وعلوم الدين، إذ إن واصل التقى في البصرة معبد الجهمي، وجُهَم بن صفوان، ويجب أن لا ننسى

(١) - المنية والأمل، ص ٣٦ - ٣٧.
(٢) - رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٧٢ بتصرف.
(٣) - المنية والأمل، ص ١١.



أنه كان تلميذاً للحسن البصري وتثقف على يده.

كُتب ورسائل واصل بن عطاء:

- المنـزلة بين المنـزلتين
- الخطب في التوحيد والعدل
- السبيل إلى معرفة الحق
- طبقات أهل العلم والجهل
- كتاب التوبة
- معاني القرآن
- في الدعوة
- أصناف المعتزلة

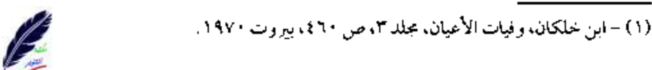
٣- عمرو بن عبيد

أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب، مولى بني عقيل ثم آل عرادة بن يربوع بن مالك. كان جده باب من سبي كابل في جبال السند، كان ابوه يخلف أصحاب

الشرط بالبصرة[1].

ولد عمرو بن عبيد عام ٨٠ هـ في البصرة، وتوفي عام ١٤٤ هـ وهو شقيق أم يوسف زوجة واصل بن عطاء.

كان عمرو بن عبيد من أعلم الناس بأمر الدين ومن رواة الحديث، اشتهر



(١) – ابن خلكان، وفيات الأعيان، مجلد ٣، ص ٤٦٠، بيروت ١٩٧٠.



بالزهد والتقشف ولاورع. قال عنه الحسن البصري رداً على سائل: «لقد سألت عن رجل كأن لاملائكة أدبته، وكأن الأنبياء ربته، إن قام بأمر قعد به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه، ولا باطناً أشبه بظاهر منه»[١].

يقول رشيد الخيّون: يرتبط اسم عمرو بن عبيد بمرحلة التأسيس بمعية واصل بن عطاء، فكلاهما شهد تلك الفترة، وكانا إلى جوار الحسن البصري ثم اعتزلا عنه. لكن ثقل واصل الفكري والسياسي ومبادرته إلى تأسيس المذهب، جعلت ابن عبيد يحتل المكانة الثانية، ويعد من التلاميذ الأوائل[٢].

كان عمرو يرد على من يلجأ إلى النصوص في غثبات القدرة بقوله: لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت عبدالله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله يقول لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له ليس على هذا أخذت ميثاقنا[٣].

قال الجاحظ: «صلى عمرو بن عبيد أربعين عاماً صلاة الفجر بوضوء المغرب وحج أربعين مرة حجة ماشياً». كان عمرو يقول بالقدر وينكر صفات الله، ويقول ذلك هو التوحيد[٤].

يقول علي الشابي: وقد كان المعتزلة يأملون من الخلفاء العباسيين خيراً بعد اسقاطهم لبني أمية المغتصبين الجائرين على رأيهم، لذلك فقد كانوا يتصلون

(١) - المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٢) - معتزلة البصرة وبغداد، ص ٨٣.
(٣) - تاريخ بغداد، مجلد ١٢، ص ١٧٠.
(٤) - تذكر يا مروان، ص ٢٨٤.



بهم ويترددون عليهم ويسدون إليهم النصحية، ويستميلونهم إليهم، من ذلك أن عمرو بن عبيد كان يكرر الزيارة لأبي جعفر المنصور الذي كان صديقاً له قبل توليه الخلافة، وكان يعظه ويبصره بأخطائه ومن مواعظه له قوله: «إن هذا الأمر الذي أصبح في يدك لو بقي في يد غيرك ممن كان قبلك لم يصل إليك، فأحذرك ليلة تمخض بيوم لا ليلة بعده»[١]. ومن اقواله ينبه ابا جعفر إلى جور عُمّاله وفسادهم: «اتق الله فإن من وراء بابك نيراناً تأجج من الجور ما يعمل فيها بكتاب الله، ولا بسنة رسول الله» فقال أبو جعفر: يا ابا عثمان، إنّا لنكتب إليهم في الطوامير نأمرهم بالعمل بالكتاب والسنة، فإن لم يفعلوا فما عسى أن نفعل؟ فقال له: مثل أذن الفأرة يجزيك من الطوامير، الله تكتب اليهم حاجة لنفسك فينفذوها، وتكتب إليهم في حاجة الله فلا ينفذوها!...، أنك والله لم لم ترضَ من عمالك، إلاّ بالعدل إذا لتقرب إليك به من لا نية له فيه[٢]. أمر المنصور لعمرو بعشرة آلاف درهم رفضها عمرو.

كان عمرو بن عبيد يقول عن أمراء الدولة الأموية عصبة من اللصوص يسرقون حقوق الناس علانية وجهراً. قيل إنه مرّ يوماً بجماعة يتجمهرون على شيء فسأل: ما هذا؟ فقالوا له: إنه سارق يقطعون يده، فقال: لا إله إلا الله، سارق السر يقطعه سارق العلانية[٣].

يقول البلاذري: توجه المنصور عام ١٤٢ هـ إلى البصرة فولّى عمر بن حفص السند، ودعا بعمرو بن عبيد مولى بني تميم فوصله، فلم يقبل، فقال له: بلغني أن محمد بن عبدالله بن حسن (النفس الزكية) كتب إليك يدعوك إلى طاعته فأجبته، فقال: يا أمير المؤمنين، والله لو قلدتني الأمة اختيار إمام

(١) - وفيات الأعيان، م٣، ص ٤٦١.

(٢) - الأمالي، م١، ص ١٧٤؛ علي الشابي، المعتزلة بين الفكر والعمل، ص ٦٣، تونس، ١٩٧٩.

(٣) - ابن قتيبة، عيون الأخبار، م١، ص ٥٦، القاهرة، ١٩٧٣.



لها ما وجدته، فكيف أجيب محمداً وأبايعه، لقد كتب إلي فما أجبته، فقال: صدقت يا ابا عثمان وبررت[١].

دخل عمرو بن عبيد على المنصور بالكوفة فقال له المنصور: كيف كنت بعدي أبا عثمان؟ فقال: يا أمير المؤمنين. أحمد الله وأذم عملي فقال له: عظني يا أبا عثمان فقال عمرو: إن الله أعطاك الدنيا بأسرها فاشتر نفسك منه ببعضها واعلم أن الأمر الذي صار إليك لو بقي لمن قبلك لم يصل إليك، واعلم أنك لست أول خليفة تموت، فأحذر يا أمير المؤمنين ليلة صبيحتها القيامة، ليلة تتمخض بيوم الفزع الأكبر، إن لاله يقول: «ألم تر كيف فعل ربك بعاد أرم ذات العماد»[٢] ثم قال: هذا تخويف من سلك جادتهم وأتبع آثارهم[٣].

عندما أمر المنصور لعمرو بن عبيد بعشرة آلاف درهم وقال عمرو، لا حاجة لي فيها قال المنصور: والله تأخذها قال: والله لا آخذها. وكان المهدي، ولد المنصور، حاضراً فقال: يحلف أمير المؤمنين وتحلف انت. فالتفت عمر إلى المنصور وقال: من هذا الفتى؟ قال: هذا المهدي ولدي وولي عهدي، فقال: أما لقد ألبسته لباساً ما هو عن لباس الأبرار، وسميته باسم ما استحقه، ومهدت له أمراً أمتع ما يكون به أشغل ما يكون عنه. ثم لاتفت عمرو إلى المهدي وقال: نعم يا ابن أخي، ماذا خلف أبوك أحنثه عمك، لأن أباك أقوى على الكفّارات من عمك، فقال له المنصور: هل من حاجة؟ قال: لا تبعث إليّ حتى آتيك، قال: إذاً لا تلقني، قال: هي حاجتي، ومضى. فاتبعه المنصور طرفه وقال:

كلكم يمشي رويد كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد[٤]

(١) - أنساب الأشراف، مجلد ٤، ص ٣٠٩.

(٢) - سورة الفجر، الآيتان ٦ و٧.

(٣) - البلاذري، أنساب الأشراف، ص ٣١٠.

(٤) - ابن خلكان، وفيات الأعيان، مجلد ٣، ص ٤٦١، بيروت ١٩٧٠.



طلب المنصور من عمرو بن عبيد مساعدته في إدارة شؤون الدولة فقال له: «أعني بأصحابك، فأنهم أهل العدل وأصحاب الصدق والمؤثرون له، فقال عمرو: أرفع علم الحق يتبعك أهله»[١] وقيل: فنـزع المنصور خاتمه وقال لعمرو بن عبيد «ولّ ما شئت، واعزل من شئت، وأئت بأصحابك أولهم» فقال عمرو: إن أصحابي لا يأتونك، وهؤلاء الشياطين على بابك، فإن أطاعوهم أغضبوا الله، وإن عصوهم أغروك وألبوك عليهم»[٢].

ذكر الأصفهاني أن عمرو بن عبيد قال لعبد الكريم بن أبي العوجاء الذي كان يتهم بالزندقة والإلحاد وإفساد الشباب «بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستذله وتدخله في دينك، فإن خرجت من مصرنا وإلاّ قمت فيك مقاماً آتي فيه على نفسك»[٣].

قيل إن عمرو بن عبيد ساند محمداً بن عبدالله بن الحسن (النفس الزكية) وقال في ذلك: نظرنا فوجدنا رجلاً له دين وعقل ومروءة ومعدن للخلافة، هو محمد بن عبدالله بن الحسن، فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ثم نظهر أمرنا معه وندعو الناس إليه[٤].

كان عمرو بن عبيد، بعد فشل ثورة زيد بن علي زين العابدين عام ١٢٢ هـ وابنه يحيى عام ١٢٥ هـ يرفض الخروج بالسيف على العباسيين، ويقول البلخي: أن أبا عمرو الزعفراني انتقد موقف عمرو بن عبيد وهاجمه قائلاً:

إن أخالك جباناً.

فقال عمرو: ولِمَ.

(١) – تاريخ بغداد، مجلد ١٢، ص ١٦٨.

(٢) – البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٤٩، تونس ١٩٧٤.

(٣) – الأصفهاني، الأغاني، مجلد ٣، ص ٢٤.

(٤) – صبحي، الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، ص ٣٦٦، الإسكندرية ١٩٧٤.



فقال الزعفراني: لأنك مطاع، ولا تناجز هذا الطاغية.

فقال عمرو: ويحك!. .. هل الجند أشد من جندهم؟ ورجالي أشد من رجالهم؟ أما رأيت صنيعهم بفلان، وخذلانهم لفلان؟ والله لو وددت أن سيفين اختلفا في بطني حتى يبلغا منخري، كلما انتهيا إلى ذلك أعيدا، وأن الناس أقيموا على كتاب الله وسنّة رسوله[1].

حج المنصور عام ١٤٤ هـ وحج معه عمرو بن عبيد، فقضى عمرو حجته وانصرف فمات في طريقه فبلغ المنصور موته فقال: «ما بقي على الأرض أحد يُستحى منه».

مات عمرو بن عبيد في موضع يقال له «مران» في طريق مكة من البصرة وصلى عليه الفقيه سليمان بن علي، وقيل لما مرّ الخليفة المنصور بقبره وكان يقدره ويحبه رثاه بالأبيات التالية:

صلى الله عليك من متوسد قبراً مررت به على «مران»

قبراً تضمن مومناً متخشعاً عبدُ الإله ودان بالقرآن

وإذا الرجال تنازعوا في شبهة فصل الحديث بحجة وبيان

لو أن هذا الدهر أبقى صالحاً أبقى لنا عمروًا أبا عثمان[2]

من مؤلفات عمرو بن عبيد، كتاب «التفسير عن الحسن البصري» وكتاب «الرد على القدرية» وغيرها من الرسائل في العدل والتوحيد.

٤- أبو الهذيل العلاّف

أبو الهذيل محمد بن عبدالله بن مكحول العبدي، المعروف بالعلاّف، ولد

(١) - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٣٦.

(٢) - ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٤٠.



عام ١٣٥ هـ في البصرة في مكان يسمى بالعلافين فكانت كنيته بالعلاّف، إذ لقب المعتزلة بأسماء الصنائع التي كانوا يقومون بها، كالخيّاط والإسكافي وغيرهم، وهي دليل على أصلهم غير العربي[١] لأن العرب لم يمتهنوا مثل هذه المهن.

كان أبو الهذيل مولى عبد القيس وشيخ معتزلة البصرة. قال عنه ابن النديم: «كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات[٢]». توفي عام ٢٢٥ هـ في سامراء، وحضر مأتمه الخليفة العباسي الواثق بالله تكريماً له[٣].

أخذ أبو الهذيل الاعتزال عن عثمان بن خالد[٤] وعن واصل بن عطاء، كان واسع الاطلاع، ملماً بالفلسفة اليونانية، كثير الحفظ للشعر العربي، جيد المناظرة وفصيح القول، قال عنه أبو العباس المبرد: «ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة». وذكر ابن المرتضى: «أنه نسيج وحده وعالم دهره، ولم يتقدمه أحد من الموافقين له، ولا من المخالفين»[٥].

اتهم الجاحظ أبا الهذيل بالبخل وعدّه أبخل المعتزلة ويقول عنه في كتاب البخلاء، أنه أهدى يوماً دجاجة إلى مويس المتكلم، فأصبحت هذه لامناسبة تاريخاً يؤرّخ به العلاّف لكل شيء. لكنه قال: «كان أبو الهذيل أسلم الناس صدراً وأوسعهم حقاً وأسهلهم سهولة»[٦].

(١) – النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٥٤.
(٢) – الفهرست، ص ٢٥١.
(٣) – كان رسول واصل بن عطاء إلى أرمينية. ابن النديم، الفهرست، ص ٢٠٢.
(٤) – ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٤٠.
(٥) – ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ١٠٦.
(٦) – البخلاء، ص ٩٨.



كان لأبي الهذيل تأثير كبير على علم الكلام، وشدد على القياس، وهو علم الشيء على ما قبله من الأفعال والحوادث، كما أنه اعتمد على قياس ما أخرج من القرن والسنة وأصر على أنه ما أتى من القرآن، على ما هو الآن في ما يحدث، وأن حرية الفكر والتعبير هما المعرفة الصادقة للمعرفة الدينية.

وفي خلافة المتوكل على الله العباسي، كان يضطهد وينكل بالمعتزلة، ألف أبو الهذيل كتاباً أسماه «الأصول الخمسة» فكان إذا التقى معتزلي برجل يقول له: «هل قرأت الأصول الخمسة»؟ فإذا قال نعم، عرف أنه على مذهبهم[١].

أخذ أبو الهذيل فلسفة الذرة، الجزء الذي لا يتجزأ، عن الفلاسفة اليونان «ليوقيس» و«كديموقيس» وقال: «من صفات جوهر الفرد انه لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه، ولا افتراق، وكذلك أن يكون الجوهر الفرد جسماً لأن هذه الصفات التي نفيناها عنه هي صفات الأجسام»[٢].

يصف بعض المؤرخين من أخصام المعتزلة مقالات أبي الهذيل بالحماقات والفضائح، في ذلك يقول البغدادي، عدو المعتزلة الأول، «وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منه»[٣]، أما ابن حزم الأندلسي فيقول «وحماقاتهم أكثر من ذلك، نعوذ بالله من الخذلان»[٤]، والخطيب البغدادي يصفه بقوله: «وكان خبيث القول فارق إجماع المسلمين»[٥].

قدم أبو الهذيل العلاّف بغداد عام ٢٠٣ هـ بطلب من الخليفة المأمون المعتزلي، وكان يناظر بحضرته وفي أحيان كثيرة بأمر منه، بعد أن أجرى له

(١) - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٤٨٥.
(٢) - الأشعري، مقالات الإسلاميين، مجلد ٢، ص ٣٠٧.
(٣) - الفرق بين الفرق، ص ١٠٤.
(٤) - الفصل من الملل والأهواء والنحل، مجلد ٤، ص ٢٠٤.
(٥) - تاريخ بغداد، مجلد ٣، ص ٣٣٦.



راتباً سنوياً، واستمر على ذلك طيلة خلافة المعتصم والواثق حتى وفاته. ورغم هذه المنـزلة الكبيرة، إلاّ أن العلاّف لم يُبوّأ وظيفة حكومة، بل اقتصر نشاطه على التناظر ورد خصوم الاعتزال[١].

وأبو الهذيل العلاّف كان أكثر من تعمق في نقض مذاهب المخالفين وتعطيل حججهم، وذكر بشر بن يحيي أن له ستين كتاباً في مهاجمة مذاهب المخالفين[٢].

يقول ابن خلكان: سبب اسلام «ميلاس» الذي كتب عنه أبو الهذيل كتاباً سمّاه «ميلاس»، أن «ميلاس» كان مجوسياً على مذهب المانوية فأسلم، وسبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وبين بعض الثنوية فقطعهم أبو الهذيل وأظهر باطلهم[٣].

أشهر مناظرات أبو الهذيل كانت مناظرته لصالح بن عبد القدوس الثنوي الزنديق فقطعه وألزمه الحجة مراراً[٤]. وقيل إن لم يسع صالح عبد القدوس، إلا أن يعترف له بالغلبة فقال:

أبا الهذيل جـــزاك الله من رجل فأنت حقاً لعمري مفضل جدلُ[٥]

يقول أبو الحسين الخياط: وجمعوا بين أبي الهذيل وبين هشام بن الحكم الرافضي في مجلس بمكة حضره خلق كثير، وهو مجلس مشهور عند أهل الكلام، فظهر من انقطاع هشام وفضيحته، ما صار به شهرة بين الناس[٦].

(١) - رشيد الخيّون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ١٠٣.
(٢) - المنية والأمل، ص ٢٥.
(٣) - وفيات الأعيان، مجلد ١، ص ٦٨٥.
(٤) - الفهرست، ص ١ (تكملة).
(٥) - المنية والأمل، ص ٢٧.
(٦) - الانتصار، ص ١٤٢.



وهكذا ذاع أمر أبي الهذيل وانتشر خبر مناظراته مع المجوس وغيرهم، وعُرف أنه يقطع الخصم بأقل الكلام[١].

ومن المسائل المهمة التي أثارها أبو الهذيل تأكيد الفرد لا الكثرة في الذات الإلهية، فالعلم والقدرة والحياة والرحمة والجلالة والبصر والسمع والعظمة، وكل ما تعنيه الأسماء الحسنى هي الذات نفسها وليست صفات لها[٢]. ويفسر أبو الحسين الخياط قول العلاف بقوله: «إن علم الله عند أبي الهذيل هو الله».

يقول الشهرستاني: إن العلاف يرى أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرته وقدرته ذاته، حيّ بحياة وحياته ذاته، وبهذا تكون الصفات أحوالاً أو أوجهاً للذات. ثم يقول: إن العلاّف اقتبس رأيه في أن الذات هي عين الصفات وليست شيئاً زائداً عنها، من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته. والفرق بين قول القائل، عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل عالم بعلم، هو ذاته، أن الأول نفي الصفة والثاني إثبات ذات هي بعينه صفة، أو اثبات صفة هي بعينها ذات. ويظهر أن وصف أرسطوطاليس للصفة هي التي اقتبس منها العلاّف فكرته، إذ يقول أرسطو: إن الله علم كله، قدرة كله[٣].

أما أبو الحسن الأشعري فيفسر قول أبي الهذيل في صفات الله كما يلي: قال شيخهم أبو الهذيل العلاّف: إن علم الباري سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته. وكذلك كان قوله في سائر صفات ذاته، وكان يزعم أنه إذا زعم أن الباري عالم فقد ثبت علماً هو الله ونفى عن الله جهلاً، ودل على معلوم كان أو يكون. وإذا قال إن الباري قادر فقد ثبت قدرة

(١) – المنية والأمل، ص ٢٦.
(٢) – الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ١٠٧.
(٣) – الملل والنحل، مجلد ١، ص ٥٣.



هي الله ونفى عن الله عجزاً ودل على مقدور يكون أو لا يكون[1].

في كتابه «فضيحة المعتزلة» هاجم ابن الراوندي أبا الهذيل واتهمه بالجهل في مسائل عديدة، أهمها صفات الله، نهاية العالم، وفناء مقدورات الله. وكان رد أبو الحسين الخيّاط على الراوندي في كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد»، قاسياً حتى درجة الشتم والإهانة. وجدت أنه ليس من منفعة للقارئ الخوض في هذه الدوامة من المهاترات غير المجدية في دراسة علم الاعتزال، لذلك تحاشيت ذكرها.

في مسالة الحديث قال أبو الهذيل: لا يصح الحديث إلاّ بشهادة عشرين رجلاً تشترط فيهم العدالة، مستنداً إلى الآية: «إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين»[2] فهاجمه الشاعر ابن الأحنف:

يا من يكذب أخبار الرسول لقد … أخطأت في كل ما تأتي وما تذر

كذبت بالقدر الجاري عليك فقد … أتاك في بما لا تشتهي القدر[3]

لأبي الهذيل مؤلفات عديدة يذكر النديم ما يزيد عن ثلاثين كتاباً[4] منها كتاب «ميلاس»، وكان ميلاس مجوسياً وأسلم على يد أبي الهذيل، وكتاب «السخط والرضا»، كتاب «الرد على الغيلانية في الأرجاء»، وكتاب «على الثنوية» وغيرها.

٥- إبراهيم النظّام

أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني البلخي، المعروف بالنظّام مولى بني

(١) - مقالات الإسلاميين، مجلد ٢، ص ٤٨٦.
(٢) - سورة الأنفال، الآية ٦٥.
(٣) - الأغاني، مجلد ٨، ص ١٥.
(٤) - الفهرست، ص ١٠٤، طهران ١٩٧١.



بجير بن الحارث بن عباد الضبعي. قيل: «لُقب بالنظام لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة»[١]. هو ابن أخت أستاذه أبي الهذيل العلاّف.

اختلفت الأقوال يف تاريخ ميلاده، لكن ابن نباتة قال إن إبراهيم توفي عام ٢٢١ هـ عن ست وثلاثين سنة[٢]، وعلى هذا يكون مولده سنة ١٨٥ هـ يرفض الدكتور بدوي رواية ابن نباته ويقول: القول إن النظام حضر مجلس يحيى بن خالد البرمكي، ونحن نعلم أن الرشيد استوزر يحيى البرمكي سنة ١٧٠ هـ، أي خمس عشرة سنة قبل مولد النظّام، ونعلم أن يحيى مات سنة ١٩٠ هـ عندما كان عمر النظّام خمس سنوات، وهذا غير مقبول، فإن صحت هذه الأخبار فلا بد أن يكون النظّام في سن ناضجة قبل سنة ١٩٠ هـ واي في حدود الثلاثين[٣]. نشأ النظّام في البصرة وكان فقيراً لا يمتلك قوت يومه، وعن ذلك كتب الجاحظ[٤] «أخبرني أبو إسحق النظّام بقوله: جعت حتى أكلت الطين، وما صرت إلى ذلك حتى قلبت قرية من قرى البصرة أتذكر هل بها رجل أصيب عنده غداء أو عشاء، فما قدرت عليه، وكان علي جبة وقميص، فنزعت القميص الأسفل فبعته بدريهمات[٥]».

عُرف عن النظّام معاشرته للثانويين وملحدة الفلاسفة، وكان صديقاً لهشام بن الحكم الرافضي الذي أخذ عنه قوله «بابطال الجزء الذي لا يتجزأ»[٦].

---

(١) - البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٧٩.
(٢) - سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص ١٢٢، القاهرة ١٢٧٨هـ.
(٣) - مذاهب الإسلاميين، ص ١٩٩.
(٤) - الجاحظ هو أوثق الاخباريين عن إبراهيم النظّام، فهو تلميذه ومن خاصة المقربين.
(٥) - الحيوان، مجلد ٣، ص ٤٥١.
(٦) - تذكر يا مروان، ص ٢٨٦.



سار النظّام إلى الأهواز ومنها سار إلى واسط عاصمة كسكر[١]، كما خرج إلى الحج، وورد على الكوفة حيث لقي بها الرافضي هشام بن الحكم، واستقر آخر الأمر في بغداد وتوفي على الأرجح في سنة ٢٣١ هـ.

قال عنه المستشرق «نيبرغ»: «شاعر فذ، وعالم لغة بارع، وهو بوجه خاص جدلي بلغ الغاية في النفاذ والإرهاف، وهو من أهم الشخصيات في الثقافة الإسلامية»[٢].

وصفه تلميذه الجاحظ بقوله، كان إبراهيم مأمون اللسان، قليل الزلل والزيغ في باب الصدق والكذب، إنما كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه على العارف والخاطر، والسابق الذي لا يوثق بمثله. فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص! ولكنه كان يظن ثم يقيس عليه، وينسى أن بدء أمره كان ظناً. فإذا أتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه. ولكنه كان يقول «سمعت» ولا «رأيت». وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه، أو عن معاينة قد بهرته[٣].

يؤيد النظّام قول الجاحظ في سوء ظنه، أي ارتيابه في واقع ما يقال أو يحدث فيقول: الشاك أقرب من الجاحد، ولم يكن يقين حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما شك[٤].

كان إبراهيم النظّام يشك في مفسري القرآن ورواة الحديث النبوي.

(١) – الأزرقي، أخبار مكة، مجلد ٢، ص ١٧٧.

(٢) – الموسوعة الإسلامية، مادة (النظّام).

(٣) – الحيوان، مجلد ٢، ص ٢٢٩.

(٤) – المصدر نفسه، مجلد ٦، ص ٣٦.



وقال عن المفسرين: «إن أغلبهم قد أخطأ في فهم واستيعاب كلمات القرآن ومدلولاتها العامة، ولم يتمكنوا من كشف المعاني الصحيحة للآيات». ثم يقول: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس»[(١)]. أما عن رواة الحديث فيقول: كيف نأمن كذب الصادق وخيانة الأمين، وقد ترى الفقيه يكذب في الحديث، ويدلس في الإسناد، ويدعي لقاء من لم يبلغه، ولولا أن الفقهاء المحدثين والرواة والصلحاء المرضيين يكذبون في الأخبار، ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم، ولا تدافعت أخبارهم[(٢)].

أما في مسألة «الكمون» التي ابتدعها النظام فيقول الدكتور الخيّون: ومن مقالاته أيضاً في «الكمون» والمادخلة بين الأشياء، والمصادر تشير إلى أنه أول من قال بذلك من بين المعتزلة أو بقية الإسلاميين. ويعني النظّام بـ«الكمون» أنه إمكانية مستترة في جسم فالظهور جسم جديد. ويشرح هذه المقالة عن طريق مثال كمون النار في العود أو الحجر، ثم ظهورها كنار عن طريق الاحتكاك أو التماس مع نار أخرى، فهو يعتبر قابلة الاجسام على الاشتعال ناراً كامنة فيها[(٣)].

كان النظّام يقول الشعر فيضع المعاني في قالب من التعبير الجميل الرقيق ومن أقواله:

يا تاركي جسداً بغير فؤاد — أسرفت في الهجران والإبعاد

إن كان يمنعك الزيارة أعينٌ — فأدخل إليّ بعلة العُوّاد

(١) - المصدر نفسه، مجلد ٦، ص ٣٤٣.

(٢) - نشوان الحميري، الحور العين، ص ٢٨٤، القاهرة ١٩٤٧.

(٣) - رشيد الخيون، معتزلة البصرة، ص ١٢٥ بتصرف.



إن العيون على القلوب إذا جنت   كانت بليتــها على الأجســـاد[1]

يقول أبو ريدة: أخذ النظّام من كل علوم عصره بطرف. وقد دخل ميادين كل قوم ناقداً معتداً بالعقل وحده، فهو يتناول ما وصل إليه علمه ويزنه بميزان العقل فيقبله أو يرفضه ولعله كان يسرف في النقد بأكثر من تيقنه من ميدان المعرفة الذي ينظر فيه. وهو في كل ابحاثه يحكّم العقل، وهو أداته، ولا يعتمد على لانص بقدر ما يعتمد على العقل[2].

أنكر النظّام الاجماع، في الدين أو الحادثات أو اشلرع وقال ابن قتيبة أن النظّام قال: قد يجوز أن يجمع المسلمون جميعاً على الخطأ، ومن ذلك إجماعهم على أن النبي بُعث إلى الناس كافة، دون جميع الأنبياء وليس كذلك، وكل نبي في الأرض بعثه الله تعالى فإلى جميع الخلق بعثه، لأن آيات الأنبياء شهرتها تبلغ آفاق الأرض، وعلى كل من بلغه ذلك أن يصدقه ويتبعه، فخالف الرواية عن النبي أنه قال: «بُعثت إلى الناس كافة، وبُعثت إلى الأحمر والأسود. وكان النبي يُبعث إلى قومه. وأول الحديث، وفي مخالفة الرواية وحشة، فكيف بمخالفة الرواية والاجماع لما استحسن؟[3]».

يحكى عن عبيدالله بن عمر قوله: ما علمت أن أحداً من البصريين، ولا غيرهم ممن له نباهة، سبق إبراهيم النظام إلى القول بنفي القياس. ويقول البغدادي: أن النظّام أبطل القياس الشرعي وأبطل حجة الاجماع، وزعم أن الأمة من عهد نبيها، عليه السلام، إلى أن تقوم القيامة لو أجمعت على حكم شرعي، جاز أن يكون اجماعها خطأ وضلالاً[4].

---

(١) – أمالي المرتضى، مجلد ١، ص ١٣٣.
(٢) – إبراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٥٢، القاهرة ١٩٤٦.
(٣) – تأويل مختلف الحديث، ص ٢١.
(٤) – الفرق بين الفرق، ص ٨٩، القاهرة ١٩٤٨.



من أغرب نظريات النظّام، التي لاقت رفضاً جامعاً، كانت «الطفرة»، أي أن الجسم الواحد قد يكون في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالمكان الثاني.

وقال قولته التي أثارت جماعة السنة وحتى بعض المعتزلة: «أن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته، ليس بمعجزة للنبي ولا دلالة على صدقه في نبوته، وما فيه من الأخبار على الغيوب هي المعجزة الوحيدة للقرآن. أما نظم القرآن وحسن تأليف آياته، فأن العباد قادرون على مثله وعلى أحسن منه في النظم والتأليف لولا ان الله صرفهم عن الاتيان بمثله»[1].

أثار هذا القول غضب وسخط أهل السنة لأنه ضد قول الله تعالى: «قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً»[2].

يقول الأشعري: كان النظّام يقول: إن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما ينفي عنه (الله) من العجز والموت وسائر المتضادات من العمى والصمم وغير ذلك. إذن فاختلاف الصفات راجع إلى اختلاف ما ينفي عن الله من إنحاء النقص أو العجز أو الموت. وكان النظّام يرى أن صفات الله هي إثبات لذاته، وفي الوقت نفسه، نفي لمسلوبات هذه الصفات. وقال: فمعنى قولي «عالم» اثبات ذاته ونفي الجهل عنه. وقولي «قادر» اثبات ذاته ونفي العجز عنه. ومعنى قولي «حيّ» اثبات ذاته ونفي الموت عنه[3].

ويستطرد الأشعري بالقول: ويرى النظام أن القول بأن الله مريد لتكوين الأشياء معناه انه كونها وإرادته للتكوين هي التكوين. ولاوصف له بأنه

(١) - مقالات الإسلاميين، ص ٢٢٥.

(٢) - سورة الإسراء، الآية ٨٨.

(٣) - مقالات الإسلاميين، مجلد ١، ص ٢٢٧، القاهرة ١٩٥٠.



مريد لأفعال عباده معناه أنه آمر بها، والأمر بها غيرها. وقال وقد نقول إنه مريد الساعة أن يقيم القيامة، ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مجبر به[١].

ويقول الأشعري: وفي قدرة تعالى على عمل ما أقدر عليه عباده، قال النظّام واصحابه علي الأسواري والجاحظ، لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب، وعلى ترك الصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، وأحالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال والقائهم في جهنم[٢].

ويقول إبراهيم النظّام في روح الإنسان: الروح هي جسم، وهي النفس. وزعم أن الروح حيّ بنفسه، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحيّ القوي، وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار[٣].

يقول البغدادي: وتعرض النظّام للصحابة حتى طعن في أكثرهم. فقال عن عمر بن الخطاب أنه شك يوم الحديبية في دينه، وأنه ابتدع التراويح وحرّم زواج الموالي للعربيّات، وأن ضرب فاطمة بنت الرسول. ثم أخذ على عثمان بن عفان السماح للحكم بن العاص بالعودة إلى المدينة وكان النبي قد نفاه عنها. استعماله الوليد بن عقبة على الكوفة حتى صلى بالناس وهو سكران. عزل الولاة الذين عيّنهم عمر بن الخطاب، وتوليه أقاربه مكانهم. وتبذير أموال المسلمين. كما أخذ على علي بن أبي طالب أنه كان يفتي في بعض الأمور برأيه. وكان يرى أنه كان مصيباً في معركة الجمل وخطأ عائشة والزبير

(١) – المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٢) – المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٣) – المصدر نفسه، ص ٢٧.



وطلحة. وقال إن أبا هريرة كان أكذب الناس[١].

من تلاميذ إبراهيم النظام كان علي الاسواري (توفي عام ٢٤٠ هـ)، ويذكره أبو الحسين الخياط كثيراً في كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» وأحمد بن خابط صاحب كتاب «الوافي بالوفيات» وموجد الفرقة «الخابطية»، وفضل الحدثي، موجد الفرقة «الحدثية» وعمرو بن بحر الجاحظ المشهور (توفي عام ٢٥٥)، وذكر في كتاب طبقات المعتزلة اسم زرقان صاحب كتاب «المقالات».

تصدى للنظّام العديد من المفكرين والمؤرخين المسلمين ومنهم من المعتزلة، كالهذيل بن العلاّف في كتابه المعروف «الرد على النظّام» والجبّائي في قول النظّام إن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة، وصنف جعفر بن حرب كتاباً يهاجم فيه النظّام لابطاله الجزء الذي لا يتجزأ، وللقاضي أبي بكر محمد الباقلاني[٢] كتاب في نقض مقولات النظام، وذلك في كتابه «أكفار المتأولين». يضاف إلى هؤلاء المعتزلة المؤرخين، كعبد القاهر البغدادي الذي قال في النظّام: «وكان في شبابه قد عاشر قوماً من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كبره قوماً ملحدة الفلاسفة[٣]. أما ابن حزم فقال: إن إبراهيم النظّام تسبب إلى ما حرم الله عليه من فتى نصراني عشقه، بأن وضع له كتاباً في تفضيل التثليث على التوحيد[٤]. والذهبي يتهم النظّام بإنكار

(١) - الفرق بين الفرق، ص ٨٩/ ٩٠.

(٢) - أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد القاضي المعروف بأبي بكر الباقلاني. ولد في البصرة ولم يعرف تاريخ مولده. سكن بغداد وأخذ الحديث عن أبي بكر بن مالك القطيعي، وابن محمد بن ماسي وحسين النيسابوري. قام بالتدريس في بغداد واشتهر بالقدرة على الجدل والمناظرات. له ٥٢ كتاباً في الفقه وعلم الكلام والعلوم الدينية (البغدادي، تاريخ بغداد، مجلد ٥، ص ٣٧٩).

(٣) - الفرق بين الفرق، ص ١٥.

(٤) - طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص ٣١، القاهرة ١٩٧٥.



النبوة والبعث لأنه على دين البراهمة. وابن أبي الحديد يقول عن النظّام: «لم يكن الحديث والسير من فنونه ولا من علومه، ولا ريب أنه سمعها ممن لا يوثق بقوله».

يذكر ابن النديم العديد من الكتب للنظّام يفوق عددها الثلاثين كتاباً منها، «التوحيد» «الرد على الدهرية» «التولد» «الطفرة» «الجواهر والأعراض» وغيرها[١].

٦ـ بشر بن المعتمر

بشر بن المعتمر الهلالي وكنيته أبو سهل. ولد ونشأ بشر في الكوفة معقــل

العلويين، ولا عجب إذا قيل إنه كان يفضل علي بن أبي طالب على أبي بكر.

يقول ابن أبي الحديد: قال البغداديون قاطبة، قدماؤهم ومتأخروهم، إن علياً أفضل من أبي بكر[٢]، بينما يرى معتزلة البصرة أن علياً هو الأفضل حين أسندت له الخلافة فقط بمعنى التدرج بالأفضلية[٣].

خرج بشر بن المعتمر إلى البصرة فلقي بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفراني فأخذ عنهما الاعتزال وهما صاحبا واصل بن عطاء[٤].

قدم بشر إلى بغداد حاملاً معه من البصرة علوم الاعتزال، فأنشأ مدرسة بغداد الاعتزالية وصار رئيسها فكان بشر، بدون ريب، مُوجد الاعتزال

(١) – الفهرست، ص ٢٠٦، طهران ١٩٧١.
(٢) – شرح نهج البلاغة، مجلد ١، ص ٧.
(٣) – الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٣٦.
(٤) – الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٣٠.



البغدادي، الذي مال، خصوصاً في زمن الحكم البديهي، إلى التشيع.

قيل للخليفة الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ) أن بشر بن المعتمر رافضي فحبسه. وخلال وجود بشر في السجن قال شعراً أنكر فيه الرافضة والمرجئة فلما نقل إلى الرشيد أفرج عنه.

لسنا من الرافضة الغلاة ولا من المرجئة الجُفاة

ولا مفرطين بل نرى الصديقا مقدّما والمرتضى الفاروقا

نبرأ من عمرو ومن معاوية

كان بشر شاعراً دقيق المعاني، غزير الإنتاج، قيل له قصيدة أربعون ألف بيت ردّ فيها على جميع المخالفين. ومن أشعاره، التي لا تزال الناس، حتى يومنا هذا، تردد بعض أبياتها:

إن كنت تعلم ما أقول وما تقول فأنت عالم

أو كنت تجهل ذا وذاك فكن لأهل العلم لازم

أهل الرياسة من ينازعهم رياستهم فظالم

سهرت عيونهم وأنت عن الذي قاسوه نائم

لا تطلبنّ رياسة بالجهل أنت لها مخاصم[١]

وصف ابن النديم بشر بن المعتمر بقوله: وكان مع ذلك راوية للشعر والأخبار، شاعراً وأكثر شعره مزدوج، ينقل الكتب المنثورة في الكلام والفقه وغير ذلك إلى الشعر. وكان جماعة من العلماء يفضلونه على أبان اللاحقي[٢]

(١) - ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٥٤، بيروت ١٩٨٨.

(٢) - ابان بن عبد الحميد بن لاحق بن عقير الرقاشي. كان شاعراً اختص بنقل الكتب المنثورة إلى الشعر المزدوج. فمما نقل، كتاب «كليلة ودمنة». كتاب «سيرة أنو شروان».



وله قصيدة نحو ثلثمائة ورقة في حججه. ولم ير أحد قوّى على المخمس والمزدوج قوته عليه[١].

يقول ابن النديم: قال الجاحظ: كان بشر بن المعتمر يقع في أبي الهذيل وينسبه إلى النفاق. وهو يصفه: أبو الهذيل لأن يكون لا يعلم وهو عند الناس يعلم، أحب إليه من أن يعلم ويكون عند الناس لا يعلم، ولأن يكون من السفلة وهو عند الناس من العلية، أحب إليه من أن يكون من العلية، وهو عند الناس من السفلة. ولأن يكون ثقيل المنظر سخيف المخبر، أحب إليه من أن يكون سخيف المنظر ثقيل المخبر. وهو بالنفاق أشد إعجاباً منه بالإخلاص. ولباطل مقبول أحب إليه من حق مدفوع[٢].

يقول الحيّون: عاد بشر بن المعتمر، أيام المأمون، إلى الصدارة التي كانت له في مجالس وزير الرشيد يحيى بن خالد، بعد أن افتقدها عند حبسه ثم زوال أمر البرامكة، ليظهر شاهداً على كتاب ولاية عهد المأمون إلى الإمام علي بن موسى الرضا، رغم عدم وجود صفة رسمية له مثل باقي الشهود، وهم: الوزير الفضل بن سهل، قاضي القضاة يحيى بن أكثم، وقاضي الجانب الشرقي من بغداد إسماعيل بن حماد بن النعمان، حفيد الإمام أبي حنيفة، وكان الرضا قد كتب ما صورته: «أقول وأنا علي بن موسى الرضا بن جعفر: أن أمير المؤمنين، عضده الله، بالسداد ووفقه بالرشاد، عرف من حقنا ما جهله غيره، فوصل أرحاماً قطعت. كتبت بخطي بحضرة أمير المؤمنين والفضل بن سهل وبشر بن المعتمر، في شهر سنة إحدى ومائتين»[٣].

كتاب «حلم الهند». كتاب «بلوهر وبوذاسف». الفهرست، ص ١٣٢.

(١) – الفهرست، ص ٢٠٥.

(٢) – المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٣) – القلقشندي، صبح الأعشى، مجلد ٩، ص ٢٩٢.



أثارت بعض آراء بشر بن المعتمر في عقائد فلسفية إنسانية معارضة شديدة بلغت حتى تكفيره من علماء مسلمين وبعض رفاقه من المعتزلة، خصوصاً مقالته عن التولد. والتولد بشكل عام هو ظهور شيء من شيء آخر، أو حصول فعل من فعل آخر. ويقول القاضي عبد الجبار: التولد هو فعل الإنسان حل في بعضه أو في غيره، وأن الموات لا يجوز أن يثبت له فعل، لا طبعاً ولا اختياراً[1]. يقول بشر بن المعتمر «التولد هو ظهور الأعراض من طبيعة الأجسام، أي كل ما يظهر على الجسم يكون بشكل عرضي». يرفض الشهرستاني هذا القول، في أن التولد هو مسؤولية الإنسان عن فعل الأعراض كافة. يفسر الخياط قول بشر بقوله: وإنما زعم بشر أن ما كان من الألوان، (وهي عوارض متولدة) يقع بسبب من قبله فهو فعله، فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه[2].

قول بشر في التولد على أن يكون السمع والرؤية وسائر الإدراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدة من فعل الإنسان، أنكره أهل السنة وقالوا: إن جميع ما سمته «القدرية» متولداً فهو من فعل الله، عز وجل، ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلاً في غير محل قدرته لأنه يجوز أن يمدّ الإنسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهاباً[3].

توفي بشر بن المعتمر عام ٢١٠ هـ وكان له العديد من المؤلفات يزيد عن العشرين كتاباً من النثر والشعر.

---

(١) – المغني، مجلد ٩، ص ١٢.

(٢) – الانتصار، ص ٥٢.

(٣) – المعتزلة، الفكر الحر، العوا، ص ٩٧.



٧ـ ثمامة بن أشرس

ثمامة بن أشرس النميري، وكنيته أبو معن. ولد في البصرة. ثم عيّن والياً على خراسان من قبل الرشيد، بعد تخليه عن الولاية، أتى بغداد والتحق بخدمة الخليفة المأمون (١٩٨ – ٢١٨ هـ) الذي أسند إليه مناصب مهمة فكان يعيّن ويعزل الوزراء والولاة، بالإضافة، كان نديماً للمأمون عُرف عنه حضور الذهن والنكتة الظريفة. توفي ثمامة بن الأشرس عام ٢١٣ هـ في بغداد.

تمكن ثمامة بن أشرس من إقناع المأمون في اعتناق عقيدة الاعتزال، وبذلك مهّد الطريق للمعتزلة أن يتبوؤا أرفع المناصب ويبسطوا نفوذهم ويفرضوا أفكارهم وعقائدهم حتى نهاية خلافة الواثق بالله (٢٢٧ – ٢٣٢ هـ).

يتفق المؤرخون أن ثمامة كان مستشار المأمون، يعود إليه بالاستشارة في تعيين أو عزل الوزراء والولاة، بينما كان يرفض هو نفسه منصب الوزارة بالرغم من طلب الخليفة المنصور. يقول الدكتور الحيون: أما رفضه لمنصب الوزير فله معان عدة، منها أن الاستشارة والمنادمة منصب خفي ودائم، بعيد عن الانقلاب على وزير أو قاضي قضاة، وأخطاء الدولة لا تحسب على مستشار أو نديم، مثلما تحسب على مراكز السلطة العليا[١].

يقول الدكتور الجاجري: وكذلك أصبح المعتزلة حاشية الخليفة وبطانته، وهم الذين يشيرون عليه ويوجهونه ويغلبون على رأيه، كما نرى في منزلة رجل كثمامة بن أشرس من المأمون، فقد كان ينـزل منه فوق منـزلة الوزراء، فلقد عرض عليه أن يلي الوزارة بعد موت الفضل بن سهل فأباها، ولكنه كان مع هذا صاحب الرأي فيها، إذ كان صاحب الرأي في اختيار الوزير

(١) – مقال في جريدة الحياة اللبنانية تاريخ ١٥ كانون أول سنة ١٩٩٦.



وترشيحه، فهو الذي رشح للوزارة أحمد بن خالد الأحول، ثم رشح بعده يحيى بن أكثم. وكذلك كان صاحب القول في توجيه سياسة الدولة، وكان هو الذي حمله على تحقيق اتجاهه إلى جعل الاعتزال مذهب الدولة الرسمي، يجب أن يعتنقه ولاتها وقضاته ليكونوا جديرين بمناصبهم[١].

لم يكن ثمامة من الموالي بل كان من أصل عربي. ولكن البغدادي ينفرد بالقول: ولد زنا لأنه كان من الموالي وكانت أمه مسبية[٢].

حصل اختلاف بين ثمامة وبين والي البصرة في زمن الخليفة الرشيد أدت إلى حبس ثمامة، ويعزو الطبري سبب ذلك إلى «كذبه في أمر أحمد بن عيسى بن زيد»[٣]. أرسل ثمامة للرشيد شعراً يستعطفه فيه:

لم تزل طاعتي بالغيب حاضرة ما شأنها ساعة غش ولا غير

فإن عفوت فشيء كنت أعهده أو انتصرت فمن مولاك تنتصر

عفا الرشيد عن ثمامة وأمر بإطلاق سراحه. يقول ابن النديم إن سجن ثمامة كان من أجل البرامكة، فهو أحد المقربين من جعفر بن يحيى وكان قد مدحه بقوله: كان جعفر أنطق الناس، قد جمع الهدوء والتمهل والجزالة والحلاوة، إفهاماً يغنيه عن الإعادة[٤].

اختلف المؤرخون حول شخصية ثمامة بين مادح وذام، فقد وصفه الشهرستاني في «الملل والنحل» بأنه كان خليع النفس. ووصفه العسقلاني في «لسان الميزان» بأنه من رؤوس الضلال، وينتقص في الإسلام ويستهزئ

(١) - الجاحظ حياته وآثاره، الدكتور طه الحاجري، ص ٢١١، القاهرة ١٩٦٩.

(٢) - الفرق بين الفرق، ص ١٥٨، بيروت ١٩٨٧.

(٣) - تاريخ الطبري، مجلد ٦، ص ٤٧٣. يقول الخيون: ووالد عيسى بن زيد بن الحسين الذي ثار في خلافة المهدي وقد عاش مختفياً. وقد عاش أحمد بن زيد في دار المهدي.

(٤) - البيان والتبيين، مجلد ١، ص ١٠٦.



به. ويقول عنه الاسفرائيني في «التبصير» أنه كان ملحداً. أما شمس الذهبي في «تاريخ الإسلام» فيصفه بأنه آفة على السُّنة وأهلها. ويرد ثمامة ساخراً: «الشهرة بالشر خير من لا أعرف بخير ولا شر»[١].

أما النديم فقال عنه: من جلة المتكلمين من المعتزلة، كاتب بليغ، بلغ من المأمون منزلة جليلة وأراده على الوزارة فامتنع[٢].

يقول الختيون: وفي الجانب الآخر من حياته، وهو الجانب الكلامي والفلسفي، تضطرنا قلة المصادر إلى إيجاز الكلام قياساً بكثرة تفاصيل حياته وعلاقته مع الدولة. فكما أسلفنا، أن ثمامة كان مقلاً في إبداعه الفكري منصرفاً إلى استشارة يطلبها المأمون أو نكتة يشرح بها صدره، إضافة إلى تقصير المؤرخين في هذا المجال[٣]. ويقول القاضي عبد الجبار: وله مذاهب لم تنتشر لقلة اختلاطه بالعامة[٤].

انفرد ثمامة عن غيره من المعتزلة في رأيه في خلق الكون أو علاقة الكون بالذات الإلهية فقال: إن المتولدات أفعال لا فاعل لها، والمعرفة بالضرورة. أما الشهرستاني فيشير إلى أن ثمامة جعل الكون قديماً بقدم الله، وأنه أراد بذلك ما تريده الفلاسفة من الإيجاب بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة، ولكن يلزمه على اعتقاده ذلك ما لزم الفلاسفة من القول بقدم العالم[٥].

اختلف ثمامة مع بعض شيوخ الاعتزال كبشر بن المعتمر وهشام الفوطي

---

(١) – مقال في جريدة الحياة اللبنانية تاريخ ١٥ كانون أول ١٩٩٦. الخيون: الجاحظ، الحيوان، مجلد ٢، ص ٩٠.

(٢) – الفهرست، ص ٢٠٧.

(٣) – مقال في جريدة الحياة اللبنانية تاريخ ١٥ كانون أول ١٩٩٦.

(٤) – فضل الاعتزال، ص ٢٧٥.

(٥) – الملل والنحل، مجلد ١، ص ٧١، بيروت.



بقوله: إن الأشياء مخلوقة من طبيعة الذات الإلهية والطبيعة، وذلك مستمد من فكرة وحدة الوجود الهندية، بينما شيوخ الاعتزال قالوا، إن الله جعل الأشياء على طبيعة محددة، كقوانين تحكم تطورها وعلاقاتها بغيرها من الأشياء، وبهذا قالوا إن الأجسام تخلق أعراضها التي تتمايز بعضها عن بعض.

خالف ثمامة بن أشرس المعتزلة في رأي يقول فيه. إن من مات من المسلمين مصرّاً على كبيرة واحدة مخلداً في النار مع فرعون وأبي لهب[1] وكان المعتزلة من قبله يرون أنه يخفف له العذاب. فالفاسق إذن في نظر ثمامة مخلد في النار إذا مات على فسقه من غير توبة[2].

٨- معمر السَلمي

معمر بن عباد السلمي، وكنيته أبو معتمر، مولى لبني سالم، لذلك لقب بالسلمي، توفي مسموماً عام ٢٢٠ هـ. وهو من معتزلة البصرة. وكان من تلامذته بشر بن المعتمر، وأبو الحسن المدائني. وقيل إن الرشيد وجه به إلى ملك السند ليناظره، وأن ملك السند دس له من سمّه في الطريق فمات[3].

نشأ معمر في البصرة وأخذ الاعتزال عن عثمان الطويل تلميذ واصل بن عطاء. كان عالماً متضلعاً بالفلسفة اليونانية. وصفه الشهرستاني بأنه أعظم القدرية في تدقيق القول بنفي الصفات ونفي القدر خيره وشره عن الله والتكفير والتضليل على ذلك[4].

وجدت رواية انفرد بذكرها القاضي عبد الجبّار، أبو الحسن الخياط وابن

---

(١) - ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، مجلد ٤، ص ١٤٨.

(٢) - العوا، المعتزلة والفكر الحر، ٢٥٣.

(٣) - ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٥٤.

(٤) - الملل والنحل، مجلد ١، ص ٨٩.



المرتضى، مختصرها أن ملك السند أرسل إلى الخليفة هارون الرشيد يطلب عالماً بدين الإسلام ليحاور أحد علماء السمنية[١]، ويقول: «فإن كان الحق معك اتبعناك وإن كان معي تبعتني»[٢]. أرسل الرشيد معمّر السّلمي، «فلما قرب من السند بلغ خبره ملك السند، فخاف السمني أن يفتضح على يديه، وقد كان عرفه من قبل، فدس من سمّه في الطريق فقتله»[٣].

يقول الخيّون: في الجانب الفكري، اشتهر معمر بن عباد (السلمي) بمقالة «المعاني»، ولهذا سُمّي وأصحابه بأصحاب المعاني، وارتباطاً بالمعاني تحدث عدد من الباحثين عن حضور «المثل» أو النماذج الأفلاطونية في فلسفة معمّر وهناك من جعل مقالته المذكورة نسخة من فلسفة أفلاطون. الواقع أن معمّراً قصد إلى نفي الصفات تماماً بعد أن حل محلها المعاني. فالقدرة والحياة والصفات الأخرى عبارة عن معان، فلا وجود للقدرة، بل وجود معنى أو دالة عليها، وكذلك للصفات الأخرى، وكل معنى من هذه المعاني مرتبط بمعنى آخر إلى اللانهاية. وفي تنزيه الذات من الصفات يقول معمّر «إن الباري عالم بعلم، وأن علمه كان علماً لمعنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية»[٤]. ويقول الشهرستاني «الخلق غير المخلوق والحداث غير المحدث»[٥] أي أن المعاني غير الصفات ولكنها تدلّ عليها. أما الصفاتية والأشاعرة فيخالفون هذه الأراء بقولهم «إن التكوين صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى، كصفة العلم، والقدرة والسمع والبصر، فكان الكون أزلياً ولاكون حادثاً»[٦].

---

(١) - السمنية فرقة هندية، كان من علمائها «بوذاسف» ابن الملك وهي تقول بالتجسيم.

(٢) - المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٥٥، بيروت ١٩٨٨.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٤) - الأشعري، مقالات الإسلاميين، مجلد ١، ص ٢٢٨.

(٥) - الملل والنحل، ص ٦٨.

(٦) - معتزلة البصرة وبغداد، ص ١٦٣ - ١٦٤.



لمعمر آراء عديدة، كتوليد الأجسام لأعراضها، وحركة الأجسام وسكونها، قدم الله. يمنعنا ضيق المجال في هذه الدراسة المقتضبة عن ذكرها بالتفصيل.

يقول الشهرستاني عن معمّر: أعظم القدرية في تدقيق القول بنفي الصفات ونفي القدر خيره وشره عن الله، والتكفير والتضليل على ذلك[١]. أما البغدادي فنعته بأنه رأس من رؤوس الضلال والإلحاد وأنه ذنب للقدرية.

من مؤلفات معمّر السلمي، كتاب «المعاني» كتاب «الاستطاعة»، كتاب «الجزء الذي لا يتجزأ»، كتاب «الليل والنهار» وكتاب «الأعراض والجواهر»[٢].

٩- هشام الفوطي

هشام بن عمرو الفوطي وكنيته أبو محمد، وكان مولى من بني شيبان، لقب بالفوطي نسبة لمهنته في بيع ثياب «الفوط»[٣]. كان تلميذ أبي الهذيل العلاّف، ويقول المالطي: ثم أخرج أبو الهذيل العلاّف إبراهيم النظّام وهشاماً الفوطي، فعابا عليه وخالفاه في الفرع، لأن الأصل الذي خالفه عليه هشام يكون في مئة وعشرين مسألة[٤]. ويؤكد ابن النديم هذه الرواية بقوله: «وكان من أصحاب أبي الهذيل فانحرف عنه فعمّ عليه المعتزلة وانحرفوا عنه»[٥]. ويقول ابن النديم: «وكان هشام يقول إن الشيطان لا يدخل في الإنسان وإنما يوسوس له من خارج، والله، جلّ عن ذلك، يوصل وسوسته إلى قلب بني آدم ليبتليه»[٦].

(١) - الملل والنحل، مجلد ١، ص ٨٩.
(٢) - الفهرست، ص ٢٠٧.
(٣) - الفوط ثياب مخططة كانت تجلب من السند.
(٤) - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٣١.
(٥) - الفهرست، ص ٢١٤.
(٦) - الفهرست، ص ٢١٤..



كان للفوطي منـزلة كبيرة عند الخليفة المأمون، ويقول يحيى بن الأكثم: «كان إذا دخل على المأمون يتحرك حتى يكاد يقوم»[١].

ولد هشام الفوطي في البصرة وأخذ علم الاعتزال عن أبي الهذيل العلاّف وتوفي عام ٢١١هـ. أما شمس الدين الذهبي فيقول في كتاب «تاريخ الإسلام» إن وفاة هشام الفوطي من وفيات السنين ٢٢١ - ٢٣٠ هـ.

يقول ابن الراوندي حول الخلاف بين هشام الفوطي وبين أستاذه أبي الهذيل العلاّف، إن الفوطي سخر من مقالة شيخه في سكون أهل الخالدين - الجنة والنار - الدائم بقوله: زعم أبو الهذيل أن وليّ الله بينا يتناول الكأس من بعض أزواجه، في نعيمه بيده اليمنى، ويتناول من بعضهن ما أتحفه به بيده اليسرى، إذ حضر وقت السكون الدائم، الذي هو آخر الأفعال، وهو على تلك الحال، فبقي كهيئة المصلوب ماداً يديه في جهتين مختلفتين[٢].

حرّم هشام الفوطي على الناس أن يقولوا: «حسبنا الله ونعم الوكيل»[٣]، لأن الوكيل يقضي موكلاً فوقه وهذا لا يجوز على الله، لأن لا شيء فوقه تعالى واستبدل هذا القول: «حسبنا الله ونعم المتوكل عليه»[٤]. يتهم البغدادي هشاماً في الجهل بمعاني الأسماء في اللغة لأن معنى الوكيل هو الكافي الذي يكفي موكله أو ما وكله فيه، ومثل لفظ الرازق أو الغافر[٥].

ومن أفعال هشام الفوطي التي أثارت سخط بعض علماء الدين، حتى كفره بعضهم، منعه الناس من أن يقولوا: إن الله تعالى ألّف بين قلوب

---

(١) - ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٦٠.
(٢) - ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص ٢٩.
(٣) - سورة آل عمران، الآية ١٧٣.
(٤) - تذكر يا مروان، ص ٢٩١- ٢٩٢.
(٥) - الفرق بين الفرق، ص ٩٧.



المؤمنين وأضل الفاسقين، وقد قال تعالى: «ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألّف بينهم»(١) كما أنه منع أن يحبب الله الإيمان إلى المؤمنين بالرغم من الآية القائلة «حبب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم»(٢). ومنع هشام إضافة «الطبع» و«الختم» و«السد» وأمثالها إلى الله(٣). وينقض الشهرستاني قول هشام بقوله أن لا يجوز نفي ذلك وقد وردت كلها في القرآن. قال تعالى: «وختم لااله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم»(٤). وقال: «بل طبع عليها بكفرهم»(٥) وقال: «وجعلنا من بين ايديهم سداً ومن خلفهم سداً»(٦).

قال الفوطي في القدرة والاستطاعة: الاستطاعة عرض، وهي غير الإنسان وغير الصحة والسلامة. والله يخلق القدرة في الإنسان عند مباشرته كل عمل من أعماله، فالإنسان يعمل بقدرة حادثة(٧). ويضيف ابن المرتضى على هذا القول قولاً للفوطي، والإنسان فاعل أعماله، وهو حر ومسؤول، ولو فرضنا أن لااله تعالى خالق أفعال العباد، وأنه كان عالماً بمنس يؤمن من عباده ومنس يكفر، غذن لا تبقى فائدة من إرسال الله رسله إلى العباد(٨).

يقول العوّا: «ويذهب الفوطي في موضوع الإمامة، مذهب بعض الخوارج باعتبار. فهو يرى أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة

(١) – سورة الأنفال، الآية ٦٣.
(٢) – العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص ٢٤١.
(٣) – المصدر نفسه، ص ٢٤١.
(٤) – سورة البقرة، الآية ٧.
(٥) – سورة النساء، الآية ١٥٥.
(٦) – سورة ياسين، الآية ٩؛ الملل والنحل، مجلد ١، ص ٩٧.
(٧) – الأشعري، مقالات الإسلاميين، مجلد ١، ص ٢٩٩.
(٨) – المنية والأمل، ص ٣٥.



عنه استحقت اللوم، بل إن الإمامة مبنية على معاملات الناس فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه استغنوا عن الإمام[1]، وعنده أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت إلى إمام يسوسها، أما إذا عصت وفجرت وقتلت إمامها لم تعقد الإمامة لأحد في تلك الحال. ويستنتج البغدادي من ذلك أن الفوطي طعن في إمامة علي بن أبي طالب لأن الأمة لم تجتمع عليه بثبوت أهل الشام على خلافه إلى أن مات، فأنكر إمامة علي واقر بإمامة معاوية»[2].

ويقول ابن النديم، وله (الفوطي) من الكتب كتاب «المخلوق»، كتاب «الرد على الأصم في نفي الحركات»، كتاب «خلق القرآن»، كتاب «التوحيد» وغيرها، ويبلغ عددها تسعة كتب في علوم الدين.

١٠ـ يوسف الشحّام

يوسف بن عبدالله بن إسحاق الشحام وكنيته أبو يعقوب، ولد ونشأ في البصرة لم يعرف تاريخ مولده، ولكن قيل أنه توفي في البصرة عام ٢٦٧ هـ.

يقول ابن المرتضى: أبو يعقوب يوسف الشحّام من أصحاب أبي الهذيل، وإليه انتهت رياسة المعتزلة في البصرة في وقته، وله كتب في الرد على المخالفين وفي تفسير القرآن، وكان من أحذق الناس في الجدل وعنه أخذ أبو علي (الجبائي)[3]. قال القاضي عبد الجبار: كان من أصغر غلمان أبي الهذيل وأعلمهم وعاش ثمانين سنة[4].

(١) - نهاية الاقدام، الشهرستاني، ص ٤٨١.
(٢) - الفرق بين الفرق، ص ٩٩. العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.
(٣) - طبقات المعتزلة، ص ٧١ - ٧٢، بيروت ١٩٨٨.
(٤) - المصدر نفسه، ص ٧٢.



يقول الخيّون: لم يكن نصيب أبي يعقوب يوسف بن عبدالله الشحّام مثل نصيب شيخه، أبي الهذيل العلاّف، أو نصيب تلميذه، أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي، من الشهرة وسعة التعريف بهما في التاريخ المللي والنحلي. ففي معظم الروايات يمرّ ذكره على هامش حياة أحدهما، مرة تلميذاً وأخرى أستاذاً[1].

في عهد الخليفة الواثق بالله (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) عيّن وزيره المعتزلي ابن أبي دؤاد أبا يعقوب الشحّام مشرفاً للخراج. ويقول ابن المرتضى: إن الواثق أمر أن يجعل مع أصحاب الدواوين رجالاً من المعتزلة، من أهل الدين والطهارة والنـزاهة لأنصاف المتظلمين من أهل الخراج، فاختار القاضي ابن أبي دؤاد أبا يعقوب الشحّام، فجعله ناظراً على الفضل بن مروان (صاحب الخراج) فقمعه وقبض يده على الانبساط في الظلم[2].

أُسر يوسف الشحّام في ثورة الزنج (٢٥٥ - ٢٧٠ هـ) في البصرة، ويذكر القاضي عبد الجبّار تفاصيل هذا الاحدث بقوله: إن الزنج أخذوا الشحّام بالبصرة، فأدركه السدري وقال هذا طلبه الإمام «صاحب الزنج» فاستنقذه منهم، وحمله إلى عسكر صاحب الزنج، وقال له: يا يوسف، ما أخرجك عني؟ فتلا: إلا المستضعفين من الرجال والنساء ولاولدان لا يستطيعون حيلة. فلم يقنعه ذلك، فلما ألح عليه قال: من كم وجبت إمامتك أيها الإمام؟ قال: منذ كنت، قال: فما منعك من الخروج؟ قال: لأني لم أستطع، قال: وأنا أيضاً لم أستطع، فسكت عنه وتركه[3].

يروي الشهرستاني أن الشحّام قال إن المعدوم (ما قبل الوجود) شيء محدد

(١) - معتزلة البصرة وبغداد، ٢٠٢، بيروت ١٩٩٧.
(٢) - المنية والأمل، ص ١٧٣.
(٣) - فضل الاعتزال، ص ٢٨١.



بذات، وبذلك خالف أستاذه أبا الهذيل العلاّف الذي نفى أي كون المعدوم شيئاً، فالمعتزلة في فلسفة نفي القدر لا يثبتون أحداثاً مسبقة لوجودها، إذ بذلك بطل العقاب والثواب. وتشير فكرة العدم في بدايتها، عند أبي الهذيل، إلى ظهور المعدوم من اللاشيء، إلى الوجود بواسطة كلمة «كن» الإلهية، أي خلقت كلمة «كن» الإلهية شيئاً من لا شيء.

يقول البغدادي: وبالتالي يقود هذا إلى الحديث عن أصول شيئية العدم التي قال بها يوسف الشحّام، والتي قد نجدها في نظرية «الكمون والمداخلة» إبراهيم النظّام وملخصها: إن الوجود خلق دفعة واحدة، ثم ظهرت أشياؤه بالتدرج فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها[1].

من مؤلفات يوسف الشحّام «الاستطاعة على المجبرة»، «الإرادة»، «كان ويكون»، «دلالة الأعراض».

١١- الجاحظ

جاء الإسلام وأصبحت البصرة مدينة إسلامية تمثل الدين الجديد وغلب عليها العنصر العربي الفاتح، ونشطت الحياة فيها نشاطاً عجيباً، فكان في هذه الحياة الجديدة ما جاء موائماً للطابع العقلي، مؤازراً له..[2].

عمرو بن بحر بن محبوب، وكنيته أبو عثمان، ويضيف ياقوت بذكر جد له اسمه فزار، وقال إنه كان أسود، وأنه كان جَمّالاً لعمرو بن قلع الكناني[3]. لا ريب في نسبته إلى «كنانة» لأنه يخاطب أحمد بن عبد الوهاب البجيلي: «والله لئن رميتني ببجيلة لأرمينك بكنانة». لُقب بالجاحظ لجحوظ عينيه.

(١) – الفرق بين الفرق، ص ١٢٧.
(٢) – د. طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، القاهرة ١٩٦٩.
(٣) – معجم الأدباء، مجلد ١٦، ص ٧٤.



اختلف المؤرخون، هل الجاحظ كناني صلبية (أي من أصل عربي) أم كناني بالولاء؟ يقول أبو القاسم البلخي: هو كناني من صلبهم (عربي)، أما المرتضى فيقول: بل هو مولى لهم»[١]. والبغدادي يؤكد قول البلخي من أن الجاحظ كناني من بني كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر[٢].

لم تذكر كتب التاريخ شيئاً عن أبيه، والأرجح أنه مات عندما كان الجاحظ صغيراً، ولذلك كانت أمه تتولى أمره وكانت تخدم في بيوت الأغنياء.

جلّ ما ذكر عن نشأته أنه كان فقيراً يبيع السمك المشوي والخبز ليشتري بثمنها القراطيس من أهل البادية، يلتمسون فيه التجارة، فكان حلقة اتصال بين الحياة البدوية العربية الخالصة، والحياة العراقية التي اخترقتها لغات وعادات وأفكار غريبة، فأخذ الجاحظ لغة حية من مصادرها الصحيحة التي أغناها بما كان يسمع من طرائف الشعر من الشعراء والرواة، بالإضافة إلى تعرفه على عادات العرب وأساليب حياتهم وتفكيرهم.

بالإضافة إلى ارتياده الدائم إلى المربد كان يمضي الكثير من وقته في المساجد يستمع إلى الفقهاء والعلماء وقد ينتهي به المطاف إلى جاونب الورّاقين حيث يلقى بعض رجال العلم أو يشتري ما يحتاج إليه من الكتب والقراطيس. ويلقي الدكتور الحاجري نوراً جديداً على نشأة الجاحظ العلمية فيقول: لم يكن فقر الجاحظ ليعفيه من أن يمضي إلى الكتاب، أو يعوقه عن أن يتلقى مبادئ القراءة والكتابة ويتعلم ما كانت الكتاتيب تقوم إذ ذاك بتعليمه لصبيان الطبقة الدنيا، فقد يبدو أن هذا القسط من التعليم كان مما لا يكاد أحد يعفي منه نفسه[٣].

(١) – طبقات المعتزلة، ص ٩٨.
(٢) – الفرق بين الفرق، ص ١٦٤.
(٣) – الجاحظ حياته وآثاره، ص ٩٢.



يروي ابن المرتضى أنه (الجاحظ) كان من حداثته مشتغلاً بالعلم وأمه تموّنه فجاءته يوماً يطبق عليه كراريس فقال: ما هذا؟ قالت: هذا الذي تجيء به، فخرج مغتماً وجلس في الجامع ومويس بن عمران جالس، فلما رآه مغتماً قال: ما شأنك؟ فحدّثه الحديث، فأدخله المنزل وقرّب إليه الطعام وأعطاه خمسين ديناراً، فدخل السوق واشترى الدقيق وغيره وحمله الحمّالون إلى داره فأنكرت الأم ذلك وقالت: من أين لك هذا؟ قال: من الكراريس التي قدمتها إليّ[1].

أهمية هذه الرواية هي أن علاقة لاجاحظ بمويس بن عمران[2]، الذي كان من أصحاب إبراهيم النظام، أدّت إلى الصلة بين الجاحظ والنظّام التي أمدت الجاحظ بالمقومات التي كونت شخصيته في عقيدة الاعتزال. وقيل لولا النظّام ما اعتزل الجاحظ.

أخذ الجاحظ علوم الاعتزال عن يد إبراهيم النظّام فكان من أنبغ تلاميذه، كما أن الجاحظ خلّد اسم النظام في كتبه، فكان خير تلميذ لأحسن أستاذ.

أما الذي فتح باب الخليفة المأمون للجاحظ فكان المعتزلي ثمامة بن أشرس مستشار المأمون، «لكن الجاحظ التحق بالوزير محمد بن عبد الملك بن الزيات، الذي كان على عداء مع القاضي المعتزلي المشهور أحمد بن أبي دؤاد، فلما قتل صديق الجاحظ، محمد بن عبد الملك بن الزيات، اعتقل القاضي بن أبي داؤد الجاحظ وسجنه ثم أخلى سبيله، لكون ابن أبي دؤاد من رجال الاعتزال المرموقين، ولكن بعد أن قال للجاحظ أمام جمع من الناس: «ما علمتك إلاّ

(١) – طبقات المعتزلة، ص ٦٨، بيروت ١٩٨٨.

(٢) – مويس بن عمران من اثرياء البصرة ومحبي العلم. جعل داره في البصرة منتدى أدبياً يجلس فيه النظام وغيره من العلماء يتحدثون في الكلام ويتناظرون في مسائله. كان النظام وأصحابه يفضلون دار بن عمران على المجالس العامة في المساجد.



متناسياً للنعمة، كفوراً للصنيعة، معدناً للمساوئ، وما فُتّني باستصلاحي تلك، ولكن الأيام لا تصلح فيك لفساد طويتك ورداءة طبيعتك»[1].

عند قدوم الجاحظ إلى بغداد التحق بالأصمعي وأخذ عنه علوم اللغة كما درس الفقه وعلوم الدين على أبي زيد الأنصاري وأبي يوسف القاضي.

قال ثابت بن قرة الصابئي: «ما أحسد هذه الأمة إلا على ثلاثة: عمر بن الخطاب في سياسته ويقظته ودينه ويقينه. والحسن بن أبي الحسن البصري في علمه وتقواه ومواعظه. وأبي عثمان الجاحظ شيخ الأدب ولسان العرب» وقال أبو محمد الأندلسي النحوي اللغوي: «رضيت في الجنة بكتب الجاحظ عوضاً عن نعيمها».

يقول الجاحظ: «لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل، فإن لم أقل ولولا أصحاب إبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة. فإني أقول: إنه أنهج لهم سبلاً، وفتق لهم أموراً واختصر لهم أبواباً ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة»[2].

واتهم الجاحظ بميله إلى الدهرية[3] لقوله: «وقد أنكر الناس من العوام وأشباه العوام أن يكون شيء من الخلق كان من غير ذكر وأنثى. وهذا جهل بشأن العالم، وبأقسام الحيوان، وهم يظنون أن على الدين من الإقرار بهذا

(١) – طبقات المعتزلة، ص ٦٩.

(٢) – الحيوان، مجلد ٤، ص ٢٠٦.

(٣) – الدهرية تقابل ما يسمى بالماديين. فالمادة عندهم مبدأ كل شيء ومنتهاه. والعالم عندهم قديم خالد – لا يزال – ليس له علة خارجة عنه. ولا قيوم يقوم عليه من دونه. لا يؤمنون بشيء مما وراء المادة، وليس للمعرفة عندهم علة إلا المشاهدة، فلا يقرون «إلا بالعيان وما يجري مجرى العيان» (الحيوان، مجلد ٤، ص ٩٠) فالأديان عندهم باطلة، وجميع ما وراء المادة خرافة. هم يرفضون الباطن والإيمان الغيبي (الجاحظ حياته وآثاره، ص ٦٠).



القول مضرة. وليس الأمر كما قالوا وكل قول يكذبه العيان، فهو أفحش خطأ وأسخف مذهباً وأدل على معاندة شديدة أو غفلة مفرطة[١].

ويقول الجاحظ: «إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس للعبد كسب سوى الإرادة، وتفعل افعاله منه طباعاً». وأنكر أصل الإرادة وكونها جنساً من الأعراض فقال: «إذا انتفى السهو عن الفاعل، وكان عالماً بما يفعله فهو المريد على التحقيق، أما الإرادة المتعلقة بفعل الغير فهو ميل النفس إليه»[٢].

يقول الشهرستاني: قال الجاحظ: «إن الخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله خالقهم، وعارفون بأنهم محتاجون إلى النبي، وهم محجوجون بمعرفتهم. ثم هم صنفان: علام بالتوحيد، وجاهل له، فالجاهل معذور والعالم محجوج. ومن انتحل دين الإسلام، فإن اعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ولا صورة، ولا يرى بالأبصار، وهو عدل لا يجوز، ولا يريد المعاصي، وبعد الاعتقاد واليقين أقر بذلك كله، فهو مسلم حقاً، وإن عرف ذلك كله ثم جحده وأنكره، وقال بالتشبيه والجبر، فهو مشرك كافر حقاً. وإن لم ينظر في شيء من ذلك كله، واعتقد أن الله تعالى ربه، وأن محمداً رسول الله، فهو مؤمن لا لوم عليه، ولا تكليف عليه غير ذلك»[٣].

نفى لاجاحظ العصمة عن الأنبياء وقال: إن الأنبياء اعتمدوا المعاصي ووافقوها على غير تأويل مع العلم أن الله قد نهى عن ذلك[٤].

(١) - الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، ص ٦١.
(٢) - الملل والنحل، ص ٧٥.
(٣) - الملل والنحل، ص ٧٥ - ٧٦.
(٤) - الانتصار، ص ٩٥.



١٢ـ المردار

عيسى بن صبيح الكوفي، كنيته أبو موسى الملقب بالمردار، ويقال له «راهب المعتزلة» لاختلاطه بالمسيحيين في البصرة والقول في عقيدتهم[١]. كما وافق النظّام بالقول: «إن الناس قادرون على مثل القرآن، فصاحة ونظماً وبلاغة».. وكذلك قال: «كفر من قال إنه أزلي»[٢]. ويقول الشهرستاني: قال أبو موسى المردار، إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه يعلم أنه وإن قصر ولم يعرفه ولم يشكره، عاقبه عقوبة دائمة، فأثبتنا التخليد واجباً للعقل[٣].

قيل إن بشر بن المعتمر نقل الاعتزال إلى بغداد ونشره تلميذه عيسى بن صبيح المردار. ويقول ابن النديم: من كبار المعتزلة. من المقدمين، أخذ عن بشر بن المعتمر، وهو الذي أظهر الاعتزال ببغداد، وعنه انتشر وفشا[٤].

ذكر شمس الدين الذهبي في «سير أعلان النبلاء» عن حياة عيسى المردار أنه انحدر من البصرة مولداً ثم نشأ ببغداد، ونحل من معتزلها الأول بشر بن المعتمر. وليس هناك ما يفيد حول انحداره، مولى أو عربي الأصل، ما عدا لقبه «المردار» الذي يشير إلى أنه من الموالي[٥].

اتهم ابن الراوندي المردار أنه قال: «إن الله تعالى يقدر على ان يكذب ويظلم، ولو كذب وظلم، كان إلهاً كاذباً ظالماً» ويجيب أبو الحسين الخياط ابن ابراوندي بقوله: قول أبو موسى، رحمه الله، هو الحق، إذ وصف الله بالقدرة

---

(١) – تذكر يا مروان، ص ٢٨٩.
(٢) – الملل والنحل، ص ٦٩.
(٣) – المصدر نفسه، ص ٧٠.
(٤) – الفهرست، ص ٢٠٦.
(٥) – معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٥٣.



على العدل وعلى خلافه، لأن هذه حقيقة الفاعل المختار، أن يكون إذا قدر على فعل شيء قدر على ضده وتركه[1]. وانفرد عيسى المردار عن المعتزلة عندما قالوا: لا يجوز أن يكون الله سبحانه مريداً للمعاصي، على وجه من الوجوه[2].

عرف من المردار تكفيره أهل الجدل والمناظرات، ويذكر ابن الراوندي أن المردار ألف كتاباً، كفر فيه أهل الأرض.

توفي عيسى المردار عام ٢٢٠ هـ ويذكر ابن النديم أن المردار ترك ستة وعشرين كتاباً، معظمها عن عقائد المعتزلة[3].

١٣- جعفر بن حرب

جعفر بن حرب الهمذاني، وكنيته أبو الفضل. وهو من معتزلة بغداد، توفي عام ٢٣٦ هـ وله تسع وخمسون سنة..[4] ويقول المسعودي: «كان من وجوه قحطان»[5].

كان جعفر بن حرب جندياً في الجيش العباسي، ويقول ابن الجوزي في اعتناق جعفر للاعتزال: اجتاز يوماً راكباً في موكب له عظيم، ونعمته على غاية الوفور، ومنـزلته بحالها، فسمع رجلاً يقرأ: ألم يأت للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من حق. فصاح اللهم بلى، يكررها دفعات. ثم نزل عن دابته ونزع ثيابه ودخل في دجلة، فاستتر بالماء إلى حلقه، ولم يخرج حتى فرق جميع ماله في المظالم التي كانت عليه، وردها، ووصّى فيها، وتصدّق

(١) - الانتصار، ص ٥٣.
(٢) - الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٥١٢.
(٣) - الفهرست، ص ٢٠٧.
(٤) - المصدر نفسه، ص ٢١٣.
(٥) - معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٥٩.



بالباقي، وعمل ما اقتضاه مذهبه، ووجب عليه عنده. فاجتاز رجل، فرآه في الماء قائماً، وسمع بخبره فوهب له قميصاً ومئزراً فاستتر بهما، وخرج فلبسهما، وانقطع إلى العلم والعبادة حتى مات[1].

أما ابن المرتضى فيروي حادثة اعتناق جعفر لمذهب الاعتزال بقوله: يقال إن جعفراً كان في صغره يمر على أصحاب أبي موسى (المردار) فيعبث بهم ويؤذيهم، فشكوه إلى أبي موسى فقال: اجتهدوا أن تصيروه إلى مجلسي، فلما صار إلى مجلسه وسمع كلامه وعظته، مرّ حتى دخل في الماء عارياً من ثيابه وبعث إلى أبي موسى ليبعث إليه ثياباً فلبسها ولزم أبا موسى فخرّج في العلم ما عُرف به[2].

ثم يقول ابن المرتضى: واعتزل الناس في آخر عمره وترك الكلام في الدقيق وأقبل على التصنيف في الجليّ الواضح مثل كتاب «الإيضاح» و«نصيحة العامة» و«المسترشد والمتعلم الأصول الخمسة» وما أشبه ذلك، وكان ينسخ ذلك ويدفعه إلى امرأة ويأمرها ان تبيعه بكل ما يُطلب منها ويشتري منها الكاغد بقدر ما يحتاج إليه ويشتري بباقي ذلك قوت نفسه وعياله وكان ذلك إلى أن توفي رحمه الله تعالى[3].

يقول أبو الحسين الخيّاط عن حادثة جعفر بن حرب مع الخليفة الواثق بالله، حضر جعفر مجلس الواثق للمناظرة فحضر وقت الصلاة فقاموا لها وتقدم الواثق فصلّى بهم وتنحى جعفر فنزع خُفّيه وصلى وحده، ثم لبس جعفر خُفّيه وعاد إلى المجلس وأطرق ثم أخذوا في المناظرة، فلما خرجوا قال له القاضي أحمد بن أبي دؤاد: إن هذا لا يحتملك على هذا الفعل فإن عزمت

(١) – المنتظم في تاريخ الأمم ولاملوك، ص ١٢٧.
(٢) – طبقات المعتزلة، ص ٧٥.
(٣) – المصدر نفسه، ص ٧٣.



عليه فلا تحضر مجلسه. فقال جعفر: ما أريد الحضور لولا أنك تحملني عليه، فلما كان المجلس الثاني نظر الواثق ثم قال: أين الشيخ الصالح؟ فقال ابن أبي دؤاد: إن به السلّ وهو يحتاج إلى أن يتكي ويضطجع، قال الواثق: فذاك، ولم يحضر جعفر بعد ذلك إلى مجلسه[1].

كان جعفر يقول: «إن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ، فلا يجوز أن ينتقل منه لأنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في آن واحد. وعلى هذا فالناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة، والقرآن الذي في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز، وهو عبارة عن حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ[2]».

يقول الأشعري: يقول جعفر بن حرب إن القدرة هي القوة الكامنة وإن لم تظهر، والممنوع قادر وليس يقدر على شيء، كما أن المنطبق جفنه بصير ولا يبصر[3].

أما في مسالة التخليد بالعقل، فيقول إن العقل، في تعريف الناس بوجود الله، يقوم بهذه المهمة بدون كسب، بمعنى «من لم يضطر إلى معرفة الله لم يكن مكلفاً ولا مستحقاً للعقاب»[4].

توفي جعفر بن حرب عام ٢٣٦ هـ ويذكر له ابن النديم كتاب «متشابه القرآن» كتاب «الاستقصاء»، كتاب «الأصول» وكتاب «الرد على أصحاب الطبايع»، كما ذكر له ابن الراوندي كتاب «المسائل في النعيم».

---

(١) - طبقات المعتزلة، ص ٧٤.

(٢) - الخياط، الانتصار، ص ٨٢.

(٣) - مقالات الإسلاميين، ص ٢٤٠.

(٤) - البغدادي، أصول الدين، ص ٢٣٦ بتصرف.



١٤ـ جعفر بن مبشر الثقفي

هو أبو محمد جعفر بن مبشّر الثقفي، من معتزلة بغداد. وكان فقيهاً ورعاً زاهداً عفيفاً[١] وكان يرفض المساعدة حتى من أقرب الناس إليه. قيل إن الخليفة المأمون قال لوزيره أحمد بن أبي دؤاد «لمَ لا تولي أصحابي (المعتزلة) القضاء كما تولي غيرهم؟ فقال ابن أبي دؤاد: أرسلت إلى جعفر الثقفي مالاً، فأرجعه. فذهبت بنفسي، فهددني بالقتل وقال: لا أريد أكثر مما يسد رمقي. فكيف أُوَلّي القضاء مثله[٢].

قال جعفر: «إن لا يوجد من المعاصي كبائر وصغائر، كل المعاصي كبائر» بهذا اتفق في رأيه مع الخوارج الأزارقة والنجدات واختلف مع جماعة الاعتزال وهو من كبار مفكريهم[٣].

ينسب إليه قوله في اللطف: إن عند الله لطفاً لو أعطاه الكافرين لآمنوا اختياراً، إيماناً لا يستحقون عليه الثواب، ما يستحقون به إذا آمنوا مع عدم ذلك اللطف، والأصلح لهم، ما فعل الله بهم لأن الله لا يعرض عباده إلا لأعلى المنازل وأشرفها وأفضل الثواب وأكثره[٤].

توفي جعفر بن مبشّر عام ٢٣٤ هـ ويذكر له ابن النديم اثنين وعشرين كتاباً معظمها في عقائد الاعتزال[٥].

(١) – الفهرست، ص ٢٠٨.
(٢) – الفرق بين الفرق، ص ١٦٧ الحاشية بتصرف.
(٣) – تذكر يا مروان، ص ٢٩٢.
(٤) – مقالات الإسلاميين، ص ٢٤٧.
(٥) – الفهرست، ص ٢٠٨.



١٥ـ محمد الإسكافي

محمد بن عبدالله الإسكافي، وكنيته أبو جعفر، وأصله من سمرقند. وكان عجيب الشأن في العلم والذكاء والمعرفة وصيانة النفس ونبل الهمة والنـزاهة عن الأدناس، وكان المعتصم قد أعجب به إعجاباً شديداً، فقدّمه ووسّع عليه. بلغ في مقدار علمه ما لم يبلغه أحد من نظرائه[١].

كان الإسكافي أولاً خياطاً، وكان أبوه وأمه يمنعانه من الاختلاف في طلـب

الكلام، ويأمرانه بلزوم الكسب، فضمه جعفر بن حرب إليه، وكان يبعث إلى أمه في كل شهر عشرين درهماً من كسبه[٢].

وفي رواية نزول الفقيه محمد بن الحسن، المعروف بابن فرقد، عن فرسه عند رؤيته الإسكافي يقول البغدادي: وهذا كذب قائله، لأن أفسكافي لم يكن في زمان محمد بن الحسن، ومات محمد بن الحسن في الري في خلافة هرون الرشيد ولم يدرك الإسكافي زمان الرشيد، ولو أدرك زمان محمد لم يكن محمد ينـزل لمثله عن فرسه مع تكفيره إياه[٣].

وزعم الإسكافي أن الله تعالى يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين ولا يوصف بالقدرة على ظلم العقلاء. وجعل بين القولين منـزلة فزعم أنه إنما يقدر على ظلم من لا عقل له ولا يقدر على ظلم العقلاء، وأكفره أسلافه في ذلك وأكفرهم هو في خلافه[٤].

---

(١) - المصدر نفسه، ص ٢١٣.
(٢) - المصدر نفسه، ص ٢١٣.
(٣) - الفرق بين الفرق، ص ١٥٦.
(٤) - المصدر نفســه، ص ١٥٥.



كان الإسكافي يميل إلى التشيع، ويقول ابن أبي حديد: كان أبو جعفر يقول بالتفضيل على قاعدة معتزلة بغداد، ويبالغ في ذلك، وكان علوي الرأي، محقاً منصفاً، قليل العصبية[١]. ثم يقول ابن أبي حديد: ثم وقع بيدي بعد ذلك كتاب لشيخنا أبي جعفر الإسكافي، ذكر فيه أن مذهب بشر بن المعتمر وأبي طالب، ثم ابنه الحسن، ثم ابنه الحسين، ثم حمزة بن عبد المطلب، ثم جعفر بن أبي طالب، ثم أبو بكر بن أبي قحافة ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان[٢].

ويقول الخيون: حاول الإسكافي في القول بخلق القرآن التخفيف من لجهة المعتزلة في هذه المسألة، وخصوصاً في ظل المحنة. فهو مثلاً يقول: «يجوز أن يقال إن الله يكلم العباد ولا يجوز أن يقال إنه يتكلم». والفرق الذي قصده الإسكافي بين مكلم ومتكلم، أن الكلام من فعله وليس من صفاته، ولعل ذلك لا يتجاوز التلاعب بالألفاظ، أو أنه من أنواع الكلام الدقيق، وصفه الاسفراييني في «التبصير» بالخرافة[٣].

توفي الإسكافي عام ٢٤٠ هـ. يذكر له ابن النديم كتاب «البدل» و«الرد على من أنكر خلق القرآن»، «فضائل علي»، «المقامات» وغيرها.

١٦ـ عبد الرحيم الخيّاط

عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط وكنيته أبو الحسين، أستاذ أبي القاسم محمود البلخي الكعبي، وأبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي. كان عالماً فاضلاً ورعاً، وكان من غلاة الشيعة، ومن قوله في الإمام الأول علي بن أبي طالب «أنه

(١) – شرح نهج البلاغة، ص ٩٦.
(٢) – المصدر نفسه، ص ٦٤٥.
(٣) – معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٧٧.



من أفضل الصحابة، لأن الخصال التي فضل الناس بها متفرقة في الناس وهي مجتمعة فيه. وقال الصديقون ثلاثة: حزقيل مؤمن آل فرعون، وحبيب النجار مؤمن آل يس، وعلي بن أبي طالب وهو أفضل الثلاثة[١]. هو من معتزلة بغداد، شهرته تعود إلى كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» وفيه نقض وتكذيب لأقوال ابن الراوندي التي حولها كتابه «فضيحة المعتزلة».

نشأ أبو الحسين الخياط في بغداد وأخذ علوم الدين عن يد جعفر بن مبشر، ولُقب بالخياط لأنه كان يخيط الثياب ويبيعها في سوق البصرة. وأوجد الفرقة الخياطية. يقول شمس الدين الذهبي «شيخ المعتزلة البغداديين»، له الذكاء المفرط والتصانيف المهذبة، وكان في بحور العلم، له جلالة عجيبة عند المعتزلة، وهو من نظراء الجبائي[٢].

انفرد أبو الحسين الخياط في قوله إن المعدوم «شيء جوهر وجسم» لذلك عُرف والقائلون بقوله بالمعدومية «لإفراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات»[٣]. ويلخص أبو معين النسفي مقالة الخياط بقوله: إن من كان في حالة الوجود جسماً يكون في حالة العدم أيضاً جسماً. أما الشهرستاني فيقول: إلاّ أن الخياط غالى في إثبات المعدوم شيئاً، والشيء ما يعلم ويخبر عنه، ولاجوهر جوهر في العدم، ولاعرض عرض في العدم، كذلك أطلق جميع الأجناس والأصناف حتى قال: السواد سواد في العدم، فلمي بق إلا صفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث، وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت[٤].

توفي أبو الحسين الخياط عام ٢٩٠ هـ وقيل ٣٠٠ هـ ومن مؤلفاته كتاب

(١) - تذكر يا مروان، ص ٢٩٤.
(٢) - سير أعلام النبلاء، مجلد ١٤، ص ٢٢٠.
(٣) - الأشعري، الفرق بين الفرق، ص ١٦٥.
(٤) - الملل والنحل، مجلد ١، ص ٧٦؛ الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٨٤.



«الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» وكتاب «نقض نعت الحكمة» وكتاب «الرد على من قال بالأسباب» وكتاب «لسان الميزان».

١٧ـ عبدالله الكعبي

عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، من معتزلة بغداد، أخذ الاعتزال عن يد أبي الحسين الخياط. يقول ابن المرتضى: أبو القاسم رئيس نبيل غزير العلم بالكلام والفقه وعلم الأدب واسع المعرفة في مذاهب الناس، وله مصنفات جليلة الفوائد كعيون المسائل وغيرها[١].

خالف الكعبي البصريين لقولهم بأن الله تعالى يرى خلقه من الأجسام والألوان، وأنكروا أن يرى نفسه، كما أنكروا أن يراه غيره. وزعم الكعبي أن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره[٢].

وقال الكعبي: إن إرادة الباري تعالى ليست صفة قائمة بذاته ولا هو مريد لذاته، ولا إرادته حادثة في محل أو في لا محل، بل إذا أطلق عليه أنه مريد فمعناه أنه عالم، قادر، غير مكره في فعله، ولا كاره، ثم إذا قيل هو مريد لأفعاله، فالمراد به أنه خالق لها على وفق علمه، وإذا قيل هو مريد لأفعال عباده، فالمراد به أنه آمر بها راض عنها، وقوله في كونه سميعاً بصيراً راجع إلى ذلك أيضاً، فهو سميع بمعنى أنه عالم بالمسموعات، وبصير بمعنى أنه عالم بالمبصرات، وقوله في الرؤية كقول أصحابه نفياً وإحالة. غير أن أصحابه قالوا: يرى الباري تعالى ذاته، ويرى المرئيات، وكونه مدركاً، لذلك زائد على كونه عالماً، وقد أنكر الكعبي ذلك وقال: معنى قولنا: يرى ذاته ويرى المرئيات: أنه عالم بها فقط[٣].

(١) – ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٨٨.

(٢) – الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٧٧. الحاشية، بيروت، ١٩٨٦.

(٣) – الملل والنحل، ص ٧٨.



ويقول الكعبي إن المقتول ليس بميت، فيتهمه البغدادي بأنه يعاند قول الله تعالى: «كل نفس ذائقة الموت وإنما توفّون أجوركم يوم القيامة»[١].

يقول الخيون: ينحدر أبو القاسم الكعبي من خراسان، وكانت أسرته مولاة لقبيلة كعب العربية، التي تقطن منذ زمن طويل في الأهواز. اشتهر باسم الكعبي، إضافة إلى تسميته بالبلخي نسبة إلى مسقط رأسه بلخ. استقر الكعبي بنيسابور بعد أن كان مقيماً فترة طويلة ببغداد، ولم ينقطع عنها نهائياً، بل ظل يتردد عليها بين الحين والآخر وصدى فكره لا يغيب عن مجالسها[٢].

من الآراء التي اختص بها الكعبي، اهتمامه في البحث عن أصل اللغة، فقد قال في «عيون الأخبار»، «لا يمكن الاصطلاح على لغة، إلا إذا تقدمتها لغة، فشافه بعضهم بعضاً، أو كتابة حتى يصح أن تصطلحوا على غيرها، وقد علمنا أن من لم يحتج الكلام أصلاً، لم يكنه أن يتكلم أصلاً، كالذي ولد اصم، فلا بد من أن يكون ابتداء اللغة بالتوقيف[٣]. وفي قوله بالتوقيف يلغي الكعبي، صراحة، أن تكون اللغة إبداعاً إنسانياً اجتماعياً، فلا بد أن تكون مخلوقة من الله تعالى، ثم تنتقل من جيل إلى جيل. ورغم التصريح بالتوقيف، فإن في النص المذكور ما يفيد أيضاً، بأن اللغة حاجة وإمكانية تنبع من طبيعة الإنسان وحاجته[٤].

توفي الكعبي عام ٣١٩ هـ في بلخ، وقد ترك العديد من الكتب في عقائد الاعتزال وعلوم الدين[٥].

(١) – سورة آل عمران، الآية ١٨٥.
(٢) – معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٩٠.
(٣) – النيسابوري، مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ١٦٠.
(٤) – الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٩٤.
(٥) – الفهرست، ص ٢١٩.



١٨- أحمد بن أبي دؤاد

أحمد بن أبي دؤاد بن جرير بن مالك، ويرجع نسبه الى نزار بن سعد[١]، وكنيته أبو عبدالله. ولد عام ١٦٠ هـ في البصرة، وتوفي عام ٢٤٠ هـ في بغداد في خلافة المتوكل بعد أن أصيب بالفالج.

أخذ ابن أبي دؤاد الاعتزال عن يد أبي الهذيل العلاّف، كما قيل إنه كان من تلاميذ بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد.

لمع نجم ابن أبي دؤاد في عهد المأمون والمعتصم، حتى قيل إنه كان الآمر الناهي وصاحب السلطة لا يرد له أمر، كما اتهمه معظم المؤرخين أنه كان سبب محنة «خلق القرآن».

ذكر بالتفصيل، تاريخه وأعماله وما قدمه للمعتزلة من مساعدات وخدمات جعلتهم يحتكرون السلطة في الدولة حتى قيل بحق، كان عهد المأمون عهد المعتزلة.

١٩- أبو علي الجبائي

محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حُمران بن ابان، مولى عثمان بن عفان، وكنيته أبو علي والمعروف بالجبائي[٢]، نسبة إلى قرية «جُبّي» من توابع البصرة من جهة الأهواز[٣]. أخذ الاعتزال عن يد المعتزلي أبي يعقوب الشحّام من أصحاب أبي الهذيل العلاّف. وأبو الحسن الأشعري كان تلميذاً لأبي علي الجبائيّ.

(١) - المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢) - ابن خلكان، وفيات الأعيان، ص ٢٦٧.

(٣) - معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢١١.



قدم أبو علي البصرة وتكلم مع من فيها من المتكلمين، وإليه انتهت رئاسة البصريين في زمانه لا يدافع في ذلك[1].

ولد أبو علي الجبائي عام ٢٣٥ هـ في قرية «جُبّي» التي ينتسب إليها، وقيل إنه توفي عام ٣٠٣ هـ في البصرة. يقول ابن النديم (تكملة الفهرست) أنه أوصى ولده أبا هشام أن يدفنه في الموضع الذي توفي فيه، وهو منطقة «عسكر مكرم» من الأهواز، ولكن أبا هشام خالف الوصية وحمله إلى «جُبّي» بالبصرة، حيث مسقط رأسه وبستانه الذي يضم نخيله ورفات زوجته وبعض أصحابه من المتكلمين[2].

يقول الراوي: ظهرت الجبائية في عصر مليء بالتغيرات المفاجئة، والحركات الثورية السياسية. ففي المستوى الأول، سيطرت العسكرية التركية على السلطة العباسية التي جعلتها أداة مرنة في أيدي جندها المرتزقة، وما صاحب هذه الهيمنة من تفشي الفساد السياسي وانعدام سيطرة الدولة وهيمنتها على الأوضاع داخلياً وخارجياً. وعلى المستوى الآخر، فقد ازدحم العصر بالأفكار الثورية الدينية والسياسية والاجتماعية، وتزايد نمو الحركات الانفصالية في أقاليم الدولة ومدنها المركزية[3].

أما في المجال الفكري والعقائد الدينية فقد تعاضدت قوى أهل النص وأصحاب الحديث والروافض في جبهة واحدة للقضاء على حركة الاعتزال بتشجيع، وحتى المساهمة الفعلية، من الخليفة المتوكل، «وكان على المعتزلة، بقيادة الجبائية، أن تدافع عن وجودها، فعادوا إلى ممارسة عملهم في الخفاء»[4].

(١) - الفهرست، ص ٢٨٦.
(٢) - معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٢٩.
(٣) - الراوي، العقل والحرية، ص ٢٣، بيروت، ١٩٨٠.
(٤) - المصدر نفسه، ص ٢٤.



ويقول الراوي: لم تكن محاصرة السلطة وعداوة أجهزتها وسياسة القمع، ونفي رجالها، بقدر ما كانت الصراعات الداخلية التي فجرتها محاور الاعتزال في القرن الثالث، ومؤشراتها، والتشرذم والانقسام اللذان أصبحا ظاهرة بين مدارسها، ما جعل جبهتها الداخلية في وضع هش فقد القدرة على المقاومة والصمود إزاء هجومات الروافض القاسية، وضربات المحدثين العنيفة. من هنا تنبهت الجبائية إلى صراعاتها الداخلية، ورجعها الانعكاسي، في المحاور والانشطارات ولامواقف الذاتية، التي أدت في النهاية إلى ضعف قوتهم حركة وتنظيماً، وهكذا وفي أشد ساعات الحصار والقلق والتحدي، قام الجبائي الكبير ليتولى قيادة منظمات الاعتزال ومحاوره في مواجهة التحديات ومقاومتها، بعمله المثابر من أجل وحدة الاعتزال[1].

يقول الداودي: «واجه أبو علي تركة مثقلة، فكان عليه مهمة رصد مقالات المعتزلة الذين كانوا يمثلون خرطاً حقيقياً على مستقبل الاعتزال، من خلال أطروحاتهم المتطرفة، فأجرى مراجعاته على كتبهم، وآرائهم، بوضع اعتراضاته إزاءها، بشكل يتناسب مع محاولته الهادفة إلى تدعيم مذهبه، وتقديمه في صورة مرضية لا تصدم مشاعر الجماهير الدينية، بل تكتسب رضاهم، في وقت تصاعدت الخصوم عليه. فوضع جملة كتب في الرد على الخياط (أبو الحسين) والصالحي والجاحظ والنظّام والبرذعي»[2].

يقول الراوي: كانت لقيادة الجبائي الواعية ومبادرته الشجاعة، آثار مستقبلية، فقد أصبحت مدرسته مركزاً تبلورت من حوله أكفأ الشخصيات المعتزلية، وتشكل في حلقته المذهبية، التلاميذ الممتازون في فترة كان مقدراً أن

(١) - المصدر السابق، ص ٢٣ - ٢٤.
(٢) - طبقات المفسرين، مجلد ٢، ص ١٩٠.



تبتلع فيها مذهبه بجملته، لذلك أطلق عليه لقب «منقذ المعتزلة»[١].

يقول الشهرستاني: تناول أبو علي الجبائي موضوع الصفات باعتبارها عن الذات محارباً المعتزلة عموماً، وأنها اعتبارات عقلية فليس ثمة شيء يمكن أن يتوهمه زائداً على اذلات لإطلاق هذه الصفات عليه. وقرر أبو علي أن يحكم على أسماء الله الحسنى وصفاته بمقتضى شيئين: اللغة والعقل، وقد استخدم في الأولى براعته اللغوية في تفسير الأسماء التي سمى الله نفسه بها وفي تفسير الصفات التي لم يطلقها الله على ذاته[٢].

كتب الفلسفة الإسلامية تحفل بأقوال أبي علي الجبائي في العلوم الدينية وعقائد الاعتزال، ولكن بسبب ضيق المجال في هذه الدراسة، سأذكر بعضها فقط.

يقول أبو علي في للطف الإلهي: «إن الله لم يدخر عن عباده شيئاً من الألطاف، فالله قد فعل بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم، ولو كان في معلومه شيء يمنون عنده أوي صلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريداً فسادهم، غير أن ذلك لا يعني أن ألطاف الله محدودة، فإنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم لازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً وليس ذلك واجباً عليه. فاللطف الإلهي عند الجبائي على ضربين: الأول: لطف يتعلق بالتكليف، وقد فعل الله بعباده غاية اللطف الذي عنده كانوا يؤمنون من غير إلجاء. الثاني: لطف يتعلق بزيادة الطاعات هو أقرب الى التوفيق، يمنحه الله لعباده المخلصين فيزدادوا بذلك إيماناً ويزيدهم عند ذلك ثواباً»[٣].

يقول الأشعري: كان الجبائي لا يزعم أن الباري يوصف بأنه كامل،

(١) - الراوي، العقل والحرية، ص ٢٥.

(٢) - الملل والنحل، ص ١٢٢.

(٣) - في علم الكلام، مجلد ١؛ د. محمود صبحي، المعتزلة، ص ٢٩٩.



لأن الكامل هو من تمت خصاله وأبعاضه. ولأن الكامل في بدنه هو الذي قد تمت أبعاضه، وكذلك الكامل في خصاله من تمت خصاله منا نحو كمال الرجل في علمه وعقله ورأيه وفصاحته. فلما كان الله، عز وجل، لا يوصف بالأبعاض، ولم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الأفعال. وكذلك لا يوصف بأنه وافر، لأن معنى ذلك كمعنى الكامل، كذلك لا يقال تام، لأن تأويل التام والكامل واحد[1].

ويقول الأشعري: وكان الجبائي يقول قد يوصف القديم (الله) بالقدرة على أن يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم، لأنه لو بقاه أكثر مما يبقي لازداد إلى طاعته طاعات يكون ثوابه أعظم من ثوابه لما اخترعه. فأما ما هو استدعاء إلى فعل الإيمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم[2].

وكان أبو علي الجبائي يقول: إن الأشياء تُعلم أشياء قبل كونها، وتسمى أشياء قبل كونها، وأن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح والإرادات، وكذلك الطاعة تسمى طاعة قبل كونها، وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها[3].

ويقول الراوي: وتأتي أهمية الجبائي أيضاً من حيث مكانة الاستاذية التي شغلها لعلم آخر من أعلام الاعتزال وهو ابنه «أبو هاشم الجبائي» الذي تولى توجيه طبقة الاعتزال التاسعة[4] وقيادتها بذكائه الفريد وثقافته العريضة في علوم الإسلام[5].

(١) - الفهرست، ص ٢١٩.
(٢) - الفهرست، ص ٢١٩.
(٣) - الفهرست، ص ٢١٩.
(٤) - يشير إلى طبقات المعتزلة لابن المرتضى.
(٥) - الراوي، العقل والحرية، ص ٢٦.



٢٠ـ أبو هاشم الجبائي

عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي، وكنيته أبو هاشم. يقول البغدادي إنه ولد عام ٢٧٧ هـ وتوفي عام ٣٠٣ هـ[١]. دفن في مقبرة البستان ببغداد.

قدم أبو هاشم إلى بغداد عام ٣١٤ هـ[٢]. وعاش بها إلى حين وفاته[٣].

أخذ أبو هاشم علم الكلام والاعتزال عن أبيه أبو علي، وكان ملحاً في السؤال حتى كان أبوه يتضايق منه ويتأذى به. قال ابن المرتضى: كان من حرصه يسأل أبا علي (الجبائي) حتى يتأذى به. فسمعت أبا علي في بعض الأوقات عند حجاجه يقول: لا تُوذنا! ويزيد فوق ذلك، وكان يسأل طول نهاره ما قدر عليه. فإذا كان في الليل سبق إلى موضع بيته لئلا يُغلق دونه الباب، فيستلقي أبو علي على سريره ويقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسأله حتى يضجره[٤].

أخذ أبو هاشم علم النحو عن أبي العباس المُبرّد، وكان في المبرّد سخف. فقيل لأبي هاشم: كيف تحتمل سخفه؟ فقال: رأيت احتماله أولى من الجهل بالعربية، هذا معنى كلامه[٥].

كان لأبي هاشم أخت عُرفت باسم «ابنة الجبائي» التي عدها ابن المرتضى في طبقات المعتزلة من الطبقة العاشرة، كما كان له ابن عُرف باسم «النجيب»، وكانت أمه جارية، ذكره ابن خلكان وقال فيه، «كان عامياً لا يعرف شيئاً».

كان لأبي هاشم ضيعة بالقرب من واسط يعيش من ريعها بعد أن

---

(١) - تاريخ بغداد، مجلد ١١، ص ٥٥.

(٢) - الفهرست، ص ٢٦١.

(٣) - البغدادي، تاريخ بغداد، مجلد ١١، ص ٥٥.

(٤) - طبقات المعتزلة، ص ٩٤.

(٥) - المصدر نفسه، ص ٩٦.



يتصدق بالعشر على الفقراء، وبذلك تمكن من أن يتجنب عطاءات أصحاب السلطة.

يقول الخيون: بعد وفاة الجبائي الأب، سادت في الاعتزال البصري مقالات أبي هاشم، ولم يظهر بعده، من يحل مكانه، فكل خلفائه كانوا أتباعاً. لذلك إن البهشمية، «أتباع أبي هاشم»، حصلت على دعم خاص من وزير آل بويه الصاحب بن عباد، فقرت في المجالس الفكرية، وفي هذا الصدد يقول البغدادي: أكثر معتزلة عصرنا على مذهبه (أبي هاشم) لدعوة ابن عباد إليه[1].

ذكرت كتب التاريخ الإسلامي اختلاف أبي علي الجبائي مع ابنه أبي هاشم على الكثير من المسائل، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبّار: كان أبو هاشم من أحسن الناس أخلاقاً وأطلقهم وجهاً. وقد استنكر بعض الناس خلافه على أبيه. وليس مخالفة التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر، فقد خالف أصحاب أبي حنيفة أبا حنيفة، وخالف أبو علي أبا الهذيل والشحّام، وخالف أبو القاسم أستاذه[2]. للقاضي عبد الجبار كتاب في هذه المسألة سمّاه، «الخلاف بين الشيخين».

يقول الملطي: «وخالف أباه في تسع وعشرين مسألة وكان أبوه يخالف أبا الهذيل العلاّف»[3].

ويقول الاسفراييني: وكان مع ارتكابه هذه البدع يكفر المعتزلة ويتبرأ منهم، حتى كان يكفر أباه وتبرأ منه، ولم يأخذ ميراثه بعد موته لتكفيره إياه وتبريه منه[4].

(١) – الفرق بين الفرق، ص ١٦٩؛ معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢١٧.
(٢) – مذاهب الإسلاميين، ص ٣٣٥.
(٣) – أبو الحسن الملطي، التنبيه، ص ٣٢.
(٤) – التبصير في الدين.



ويقول السيوطي: ويكفر أصحاب أبي علي الجبائي ابنه أبا هشام، وأصحاب أبي هشام يكفرون أباه أبي علي[١]. لا قيمة لتشنيع الخصوم ونسبتهم إلى الأب تكفير ابنه، أو العكس، إلاّ أن نعلم أنهما اختلفا فكراً وأن الابن قد انفرد عن أبيه بمسائل وأنه ذهب إلى آراء ونظريات لم يقل بها الأب وربما لم يكن يعرفها. وما ذلك من العقوق بشيء.

كان لأبي هشام العديد من التلاميذ الذين اشتهروا بعلم الاعتزال، ذكر بعضهم ابن المرتضى ضمن الطبقة العاشرة ومنهم: أبو علي بن خلاّد، صاحب كتاب «الأصول والشرح». وأبو عبدالله الحسين بن علي البصري، وربما كان أشهرهم. وأبو إسحق العياش صاحب الكتاب «إمامة الحسن». وأبو القاسم السيرافي، وأبو عمران السيرافي، وأبو الحسين الأزرق، وأبو الحسين الطوائفي البغدادي وله كتاب «في أصول الفقه»، وغيرها[٢].

لأبي هشام الجبائي آراء عديدة في علوم الدين وعقائد الاعتزال سنذكر بعضها باقتضاب.

١ - التوحيد:

يقول القاضي عبد الجبّار: «قال أبو هشام. إن التوحيد هو ما يصير به الواحد واحداً، كما أن التحريك هو ما يصير به المتحرك متحركاً، ثم أجروا ذلك على الخبر والعلم، فجعلوا الأخبار بأنه تعالى واحد، والعلم بذلك في حاله توحيداً. ثم قولهم، لا إله إلا الله، فقول القائل: «الله واحد» ولا إله إلا الله، توحيد، لأنه خبر عن كونه واحداً، ويجري ذلك على العلم بأنه واحد، وأنه مختص بسائر صفاته على وجه لا يشاركه فيها، أو في جهة استحقاقها غيره في تعارف المتكلمين، لذلك يقولون هذا علم التوحيد وهذه علوم العدل»[٣].

(١) - صون المنطق والكلام، ص ١٦٨.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٣٣٧- ٣٣٨.

(٣) - المغني، مجلد ٤، ص ٢٤٢.



٢- الصفات لذات الله:

إذا كانت صفتا العلم والقدرة، عند أبي علي اعتبارين للذات الإلهية، فهما عند أبي هاشم «حالان» عليها الذات، فلم يرق لأبي هاشم التعبير عن استحقاق الله الصفات لذاته، ورأى أنه يستحقها لما هي عليه في ذاته، بمعنى أن الله ذو حالة هي صفة وراء كونه ذاتاً موجوداً. وقد استقرت رؤية أبي هاشم في الصفات بنظرية الأحوال التي نادى بها وعُرفت عنه، وهي محاولة التوفيق بين أهل السنة ومذهب الاعتزال في قضية مهمة من قضايا التوحيد الأساسية[1].

ويقول الدكتور أحمد صبحي: يقول أبو هاشم: إن صفات الله لما هو عليه في ذاته، أي لأحوال هو عليها في ذاته، أي إن هنالك أحوالاً أو معاني من أجلها اتصفت الذات بالعلم والقدرة والحياة، ولا تعلم هذه الصفات إلاّ مع الذات وبالذات[2].

٣- التوبة:

قال يجب أن تكون التوبة قاطعة عن كل الكبائر لا لجنس معين دون آخر[3].

٤- الإرادة المشروطة:

قال أبو هشام: إنه لا يجوز أن يكون شيء واحد مراداً من وجه مكروهاً من وجه آخر[4]. فالمريد للشيء لا يكون مريداً له إلا من جميع وجوهه حتى

(١) - علي فهمي خشيم، الجبائيان، ص ١٠٠، طرابلس ١٩٦٨.
(٢) - في علم الكلام، مجلد ١، المعتزلة، ص ٣١١.
(٣) - الطوسي، معالم أصول الدين، ص ١٥١.
(٤) - الفرق بين الفرق، ص ١٩٢.



لا يجوز أن يكرهه من وجه ما من وجوهه[١].

٥- الأعراض:

قال أبو هشام: إن الألم الذي يلحق الإنسان عند المعصية، والألم الذي يجده عند شرب الدواء الكريه، ليس بمعنى أكثر من إدراك ما ينفر عنه الطبع، والملذات ليست معنى أكثر من إدراك المشتهى. ويقول ليس في مقدور الله خلاف الألوان الموجودة[٢].

٦- الأحوال:

قال أبو هشام: إن الله عالم لكونه على حال، قادر لكونه على حال، وزعم أنّ له في كل معلوم حالاً مخصوصاً، وفي كل مقدّر حالاً مخصوصاً، وزعم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، ولا أشياء. فكيف يناظر في تصحيحه خصمه[٣].

كي نتفادى الإطالة في موضوع أقوال أبي هاشم الجبّائي، وهي كثيرة، اكتفينا بهذه القلة من آرائه، فهي أنموذج وليست أصولاً.

ذكر ابن النديم لأبي هشام العديد من المؤلفات بلغت عشرة كتب في علوم الدين والفلسفة[٤]، كما ذكر له البغدادي كتاب «استحقاق الذم» وكتاب «البغداديات» وهو كتاب تكلم فيه على نقض مذاهب البغداديين في المعتزلة.

(١) – جار الله، المعتزلة، ص ١٥٤.

(٢) – البغدادي، أصول الدين، ص ٤١.

(٣) – الفهرست، ص ٢٦١.

(٤) – الفرق بين الفرق، ص ١١٣.



٢١-عبد الجبار الهمذاني:

عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبدالله أبو الحسن الهمذاني الاسدآبادي[١]، ولقبه قاضي القضاة، ولا يطلق المعتزلة هذا اللقب على سواه. وعن مولده قال ابن الأثير، إن القاضي عبد الجبار توفي عن عمر جاوز التسعين سنة وذلك عام ٤١٥ هـ فيكون مولده حوالي عام ٣٢٥هـ [٢].

كان والده فقيراً يمتهن الحلاجة ودخله لا يغطي نفقات الأسرة فنشأ عبد الجبار فقيراً. يقول الدكتور عثمان: وابتاع (عبد الجبار) ليلة من الليالي دهناً ليداوي به جرباً كان عليه، فلما أظلم الليل تفكر هل يطلي الجرب أم يشعل به السراج ولا تفوته مطالعة الكتب. فرجح عنده الإشعال للمطالعة[٣].

ابتدأ القاضي عبد الجبار دراسته في مدينة «قزوين» على يد الفقيه الزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي وعلى يد أبي الحسن بن سلمة القطّان. وفي عام ٣٤٠ هـ توجه إلى «همذان» فدرس الحديث على يد ابن محمد بن حمدان الجلاّب، ثم سار عام ٣٤٥ هـ إلى «أصفهان» فقرأ على أبي محمد عبدالله الأصفهاني ومحمد عمرو البصري وأحمد بن إبراهيم التميمي ومحمد الرامهرمزي[٤].

يقول الراوي: بعد هذه الجولات التعليمية توجه القاضي عبد الجبار إلى البصرة، عاصمة الفكر والثقافة، مختلفاً إلى مجالس علمائها، وحلقات مفكريها، مأخوذاً بنبضها العلمي، الذي استطاعت فيها الأشعرية أن تفرض

(١) – نسبة إلى أسد أباد، وهي بلدة كبيرة على مقربة من همذان.

(٢) – الكامل في التاريخ، مجلد ٩، ص ٦٣٨.

(٣) – عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة، ص ٢٩.

(٤) – السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مجلد ٣، ص ٢٢٠.



سيادتها الفكرية، إلى جانب نفوذ المذهب الشافعي وشيوعه»[1] في وقت كانت الاعتزالية تعاني الحصار وتواجه المعارضة في دولة «الظل» العباسية، فاعتنق القاضي الأشعرية أصولاً وتبنى الفروع على مذهب الشافعي، كمرحلة تحضيرية لاستكشاف قدراته العقلية وميوله الفكرية.

خلال وجوده بالبصرة اتصل القاضي برجال الاعتزال وحضر ندواتهم ودرس فكر الاعتزال «حتى عرف الحق وانقاد له»[2]. أخذ القاضي الاعتزال عن يد أبي إسحق بن عياش[3].

ومن البصرة توجه القاضي عبد الجبار إلى بغداد وانضم إلى حلقة المعتزلي الحسين بن علي عبدالله البصري الذي أمضى بصحبته زمناً طويلاً. سار من بغداد إلى «عسكر مكرم»[4] مبشراً بالاعتزال، ثم تابع رحلته إلى مدينة «رامهرمز» في خوزستان حيث أقام في مسجدها يؤلف كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل». استمرت رحلته تسع سنوات حتى بعثه الوزير البويهي الصاحب بن عباد إلى الري[5] وعهد إليه القضاء وكان ذلك عام ٣٦٧ هـ في عهد السلطان البويهي مؤيد الدولة.

استخدم الصاحب بن عباد (سيرة حياته في فصل تاريخ المعتزلة)، نفوذه في نصرة الاعتزال، فأسند إلى المعتزلة المناصب العالية وأعاد لهم الكثير من مجدهم وهيبتهم بعد المحنة التي أنزلها بهم الخليفة المتوكل على الله، والذي

(١) - الحاكم الجشمي البيهقي، شرح عيون المسائل، ص ٣٦٦.
(٢) - المصدر نفسه، ص ٣٦٦.
(٣) - إبراهيم بن عياش البصري، معتزلي، عُرف بالعلم والتقوى والزهد.
(٤) - بلد مشهور في خوزستان كان مركزاً للحركة الاعتزالية.
(٥) - الري كانت من أمهات البلاد، فتحها نعيم بن مقرن في خلافة عمر بن الخطاب وفيها ولد الخليفة هارون الرشيد، ومحمد بن زكريا الرازي، وتعرف اليوم باسم «مشهد».



ساعد الحنابلة والأشعرية على اضطهادهم.

كان القاضي عبد الجبّار مفكراً، علاماً، وأديباً بليغاً، واسع الاطلاع، عميق التفكير والتحليل، وكان موسوعة كاملة في علوم الدين وفلسفة المذاهب، خصوصاً الاعتزال. اتجهت معارفه نحو التدقيق في معرفة أصول المذهب وجميع ما قاله شيوخ المعتزلة من واصل بن عطاء إلى أبي هشام الجبائي[1].

يقول الحاكم البيهقي: وليست تحضرني عبارة تنبئ عن محله (القاضي عبد الجبار) في الفضل وعلو منـزلته في العلم، حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه، وأصبح الاعتماد على كتبه وأماليه التي نسخت كتب من تقدم من الشيوخ، وكان متواضعاً مع أصحابه متكبراً عن العوام وأصحاب السلطان[2].

وابن العماد الحنبلي يقول: «ما لم يتفق لأحد قبله، بعد أنب لغت كتاباته الشرق والغرب، بعد صيته، ورحل إليه طلاب المعرفة، واعتبره الوزير الصاحب بن عباد، أفضل أهل الأرض، وأعلم أهل الأرض[3]».

المؤلفات التي تركها القاضي عبد الجبار كانت وفيرة جداً وتبحث في مختلف المواضيع الدينية والفلسفية وتزخر بالشروح والتعليقات الوفيرة المتداخلة من الأبحاث الفكرية والدنيوية، مما يجعل هذه الدراسة المقتضبة تضيق حتى بقسم منها مهما حاولنا الاختصار. ولهذا السبب نكتفي بطريقة الدكتور عبد الستار الراوي[4] في حصر الشرح في المواضيع الأساسية فقط، ونقلها كما وردت في كتاب «العقل والحرية».

(١) - تذكر يا مروان، ص ٣٠١.

(٢) - شرح عيون المسائل، ص ٢٦٥.

(٣) - شذرات الذهب، مجلد ٣، ص ٢٠٣.

(٤) - العقل والحرية، من ص ٤٢ - ٥١.



١ - **العلوم القرآنية**[١]:

يقول الراوي: وجه القاضي عناية خاصة إلى علوم القرآن (لا للمكانة الرفيعة التي تمتاز بها هذه العلوم وحسب، بل لأنه من خلالها يمكن بسط مذهبه على أوسع مدى).

وعلى ذلك فإن الأدلة التي حاول استنتاجها، والتوصل إليها، كانت محاولة لبيان أوجه التوافق الموضوعي بين أصولياته الاعتزالية، وتأكيدات القرآن الواضحة. تبدى ذلك في كتاباته الأخيرة بجلاء أشد وهو يستخرج الآيات المتشابهات في كتابه. «بيان المتشابه في القرآن» ويعمق دلالاته في دعم مواقفه المبدئية بنفس الخط الذي اتخذه في كتابه الأول وفي كتابه الثاني، «تنزيه القرآن عن المطاعن».

وعلى القاعدة الأصولية المذهبية ذاتها يضع أكثر أعماله شيوعاً، وانتشاراً وهو: التفسير الكبير المعروف بـ«المحيط»[٢].

وأضاف إلى المكتبة القرآنية أعمالاً أخرى في «الأدلة» و«التنزيه» و«شهادات القرآن» ويمكن أن يندرج مع هذه المجموعة كتاب «تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد».

٢ - **الأعمال الأصولية**[٣]:

آثر القاضي اتباع الطريقة «الجبائية» في تخليص الاعتزال من الإضافات التي وضعها الجناح المتطرف، التي كان لها أثر عكسي، على مستقبلهم المذهبي، من خلال الأثر السيئ الذي تركته في نفوس العامة، والفرق السلفية الاتجاه.

---

(١) - العقل والحرية، ص ٤٢.

(٢) - ذكر الحاكم البيهقي أن عدد أجزاء هذا التفسير هو مئة مجلد.

(٣) - العقل والحرية، ص ٤٣.



لذلك حرص القاضي على تلطيف المواجهة بأن حاول تغطية الثغرات التي أحدثتها حركة الاعتزال النشطة في القرن الثالث الهجري.

فكان عليه أن يبسط أصوليات المذهب ويعيد تفصيلاتها، وفق الأسس التي قام الاعتزال على وحداتها. فابتدأ بكتابه «المغني»(١) الذي استغرق العمل في انشاء أجزائه العشرين مدة عشرين عاماً، ابتداء من سنة ٣٦٠ هـ وانتهى في وضع آخر أجزائه سنة ٣٨٠ هـ في مدينة الري.

وإن كان «المغني» يعد موسوعة أصولية اندرجت أجزاؤها في التوحيد والعدل، فإنه تناول عبر هذين الأصلين الأصول الثلاثة الأخرى، وكافة المواقف والقضايا التي تستغرق دائرتها الخمسة مروراً بآراء المخالفين والتزاماتهم، ويتسم «المغني» من ناحيته الفكرية، بأنه أول عمل اعتزالي حاول أن يغطي مذهبية الاعتزال بكل جوانبها، المبدئية والهامشية.

وقد أثار الجزء الأخير (الإمامة) من موسوعة القاضي في العدل والتوحيد «المغني» استياءات الشيعة وأطرافها، زيدية وإمامية، وكان رد الشريف المرتضى بكتابه «الشافي» شديد اللهجة وقاسياً، وقد حاول اسقاط آراء القاضي عبد الجبار في الإمامة.

وبقدر المآخذ والسلبيات التي حفل بها «المغني»، ووجوه النقص من النواحي الفنية والمذهبية، فإنه يعدّ المصدر الوثيق الذي يشكل البناء الأصولي المذهبي، وقد نجح القاضي في تفادي ثغرات موسوعة «المغني» ببحثه الشائق العميق في «مجموع المحيط بالتكليف» الذي جاء حافلا بقضايا العدل

(١) - وجدت عام ١٩٥١ بعثة من المؤرخين المصريين، كتاب «المغني» (١٤ جزءا فقط) في صنعاء، اليمن، عند تفتيشهم على مخطوطات عربية. حقق هذا الكتاب مجموعة من كبار المفكرين المصريين منهم: الدكتور إبراهيم مدكور، الدكتور أبو الوفا الغنيمي، الدكتور محمد مصطفى حلمي وغيرهم، بإشراف الدكتور طه حسين.



والتوحيد الأساسية متميزاً عن «المغني» بالدقة والتركيز العميق والأصالة، بعيداً عن الشرح والتعليق.

وفي نطاق الدائرة الأصولية أكد القاضي امتياز التوحيد كأصل متقدم على الأصول الأربعة الأخرى، فآثره بدراسات خاصة، تناول أهم قضاياه في الأسماء والصفات والرؤية.

وعبر الاتجاه الأصولي، عني القاضي «بالعدل» عناية بالغة وهو الأصل الذي يعزز الموقف الأخلاقي في تأكيد عدل الله وحرية الإنسان، من خلال اللطف والتولد. وأضاف إلى ذلك برهانه على حرية الإنسان واقتداره الذاتي في كتاب «القضاء والقدر».

٣- القضايا المذهبية[١]:

وعلى مستوى المواقف الذاتية، واتصالاً بالمفهوم العقائدي قدم القاضي رؤيته لعديد من المسائل الفكرية المنبثقة عن التزامه الأصولي ومنها:

١. الاعتماد. (مراجعة المغني - الإمامة، القسم الثاني، ص ٢٥٨).
٢. التجريد. (المصدر نفسه).
٣. الجمل. (مراجعة شرح عيون المسائل، البيهقي، ص ٣٦٩).
٤. الخاطر. (المصدر نفسه).
٥. الدواعي والصوارف (المصدر نفسه).
٦. الفعل والفاعل (مراجعة «التذكرة» ابن متنويه، ورقة ٩٩ آب).

٤- الشروح[٢]:

من أبرز خصائص القرن الرابع الهجري في مجال الأصوليات الكلامية

(١) - الراوي، العقل والحرية، ص ٤٧.
(٢) - العقل والحرية، ص ٤٧.



ازدحامه بالشروح والتعليقات، وقد قام القاضي، استشعاراً منه بالمهات المذهبية، بمراجعة فكريات رفاقه ومواقفه الذاتية الأولى التي طرحها في أعماله المبكرة، وبخاصة «المغني»، فعمق براهينها باعتبارها قضايا ملحة مذهبياً وكلامياً.

٥ - الجدليات[1]:

يقول الراوي: من تقاليد الحركة الاعتزالية الفكرية، صناعة الجدل بمعناه التحليلي الذي يبرز تماسك الأدلة ووحدتها. وقدم القاضي أول كتبه في تقاليد الجدل وآدابه بكتابه «أدب الجدل»، وألحقه بكتاب «العمدة في الجدل والمناظرة».

ثم أنشأ كتاباً ثالثاً في الخلاف والوفاق[2]، وربما كان الأخير انعكاساً لجدليات المعتزلة، التي كانت من أخص تقاليدهم العقلية، والتي كان من نتائجها الانشطار المذهبي في مدرستي بغداد والبصرة ومحاورها العديدة، ونمو الاتجاهات الطفيلية، الأمر الذي دفع قاضي القضاة إلى وضع حدود للقضايا الخلافية، والمسائل التي يمكن الاتفاق عليها بكتاب «ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز»، تأميناً لأصوليات الاعتزال وحماية لها، واستقراراً نهائياً لها، إذ لا يمكن أن يقر أي خلاف حولها بينما اعترفت وثائقهم بجدوى الخلاف في المسائل الفرعية.

٦ - **التقوض**[3]:

تناول القاضي أعمال المعارضة والخصوم، واستغرقت ردوده على هذه الفرق

(١) - العقل والحرية، ص ٤٩.

(٢) - البيهقي، مراجعة شرح عيون المسائل، ص ٣٦٧.

(٣) - العقل والحرية، ص ٥٠.



أجزاءاً كثيرة من أعماله الفكرية.

ولما كانت الإمامة، قضية التشيع المركزي وأحد أصوله المبدئية، فإنه وجه بحوثه إليها من خلال كتبه العامة، وخصص لها كتابين، في نقض الإمامية، ومحاولة البرهان على تهافت آرائها، فنقض في كتابه الأول الإمامة، وقضى باعتبارها مسألة فرعية، شرعية، لا ترقى إلى الفكر الديني الأصولي.

وخصص كتابه الثاني في إبطال قضية «الغيبة» التي تعد أبرز محور لعموم فرق التشيع الذي دارت حوله فكرياتهم عن المهدي المنتظر.

٧- المسائل والجوابات[١]:

يبتدئ الجزء الأول في المسائل بكتاب «المقدمات»، ولعله كان تمهيداً أو مدخلاً لكتبه الأصولية، على أن المسألة الأولى كانت في الموجبات والمؤثرات[٢]. وألحقه بكتاب آخر حدد في فصوله جملة مسائل التي أخذت على أبي القاسم البلخي، والمسائل الواردة على الجبائين. أما الجزء الثاني، أي الجوابات، فهو جواباته على المسائل التي أثيرت في عموم أقطار الإسلام وأقاليمه التي زارها عبر رحلاته المذهبية، نتيجة مناقشاته وجدلياته، سواء مع رفاقه أم مع ممثلي الفرق الأخرى، فكانت، المرازيات والطرفيات، والقاشانيات، والكوفيات، والنيسابوريات، والملكيات والعسكريات[٣].

الواقع أن مقداراً وافراً من مؤلفات القاضي عبد الجبار قد وصل إلينا ومنها «المغني في العدل والتوحيد» وكتاب «شرح الأصول الخمسة» و«المجموع من المحيط بالتكليف» مما يوفر مادة غزيرة لعرض آرائه وهي تأكيد وتفسير ما قاله كبار أهل الاعتزال من واصل بن عطاء حتى الجبائيين.

---

(١) - العقل والحرية، ص ٥١.

(٢) - تتعلق هذه المسائل بأفعال الإنسان.

(٣) - البيهقي، مراجعة شرح عيون المسائل، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.



من المتعذر، لضيق المجال، أن نتناول جميع أقوال وآراء القاضي في المسائل التي عالجها أهل الاعتزال، غذ يجعل من هذه الدراسة موسوعة ضخمة، ليست في مقدورنا أو الغاية التي نهدف إليها.

سنحاول، باقتضاب، عرض بعض المسائل التي عالجها القاضي عبد الجبار وهي:

١ - الله:

يقول بدوي إن القاضي عبد الجبار يقول إنّ معرفة الله في الدنيا لا تتم بالبديهة والضرورة، بل باكتساب عقلي، أي بالنظر، والدليل على ذلك أنها تتم على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، لذا فأنه يجب أن تكون متولدة عن نظرنا. ويضاف إلى ذلك، أنها تقع بحسب قصودنا ودواعينا، فهي محتاجة إلينا ولا تقع إذن ضرورة. والله لا يعرف أيضاً بالمشاهدة، وإلاّ لشاهده الناس عياناً، «ولا يكون بالتقليد لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالب بحجة أو بيّنة»[(١)]. ويستطرد القاضي بالقول: إذن الله لا يُعرف بالضرورة ولا بالمشاهدة، فوجب أن نعرفه إذن بالنظر والاستدلال[(٢)]، والعلم بالله أول الواجبات، لأن سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلاّ بعد معرفة الله، ذلك لأن سائر الواجبات تتأخر عن معرفة الله[(٣)].

٢ - صفات الله:

يقسم القاضي عبد الجبار صفات الله إلى أقسام ثلاثة:

١. صفات يختص بها على وجه لا يشاركه فيها سواه، نحو كونه قديماً

(١) - الراوي، العقل والحرية، ص ٢٤٥.
(٢) - المغني، النظر والمعارف، مجلد ١٢، ص ٣٢٥.
(٣) - مذاهب الإسلاميين، ص ٣٩٦ - ٣٩٧.



غنياً عن العالمين"[1].

٢. الصفات المشاركة الشكلية، وهي مشاركة شكلية في كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، إذ تشاركه فيها الموجودات الحادثة، غير أن استحقاق الله لها أزلي أبدي، بينما تستحقها الكائنات لمعانٍ منتهية وحادثة[2].

٣. الصفات التي يشاركه فيها غيره في ذات الصفة وفي نفس جهة الاستحقاق، نحو كونه مريداً، كارهاً، غير أنه يريد ويكره لا بإرادة وكراهة موجودتين في محل، بينما الإنسان يريد ويكره لمعنيين محدثين في قلبه[3].

والقدرة هي أولى الصفات الإلهية التي تعرف استدلالاً، والبرهان على هذه الصفة، هو الاقتدار المباشر الذي يلغي الواسطة في أحداثه. بينما الأمر يختلف في سائر الصفات الأخرى، إذ يتعين الاحتياج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو أكثر. والدليل على أن القدرة صفة الله، أنه صح منه الفعل، وصحة الفعل دليل على كونه قادراً على ما نعقله في الشاهد وهذه القدرة متصلة مستمرة لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه، فهو إذن قادر فيما لم يزل ولا يزال، لأنه لذاته قادر والموصوف بصفة من صفات النفس، لا يجوز خروجها بأي حال[4].

٤. النبوة. يقول القاضي في النبوة. "فإرسال الرسل يعدّ واجباً عقلاً على الله تعالى. لأن في إرسالهم انقاذاً للعالم وصلاحاً للإنسان. وفعل

(١) – شرح الأصول الخمسة.
(٢) – المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٣) – المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٤) – المصدر نفسه، ص ١٥١.



الصلاح واجب على الله، إيماناً بعدالته المطلقة. فما دام الله عادلاً، فهو لن يفعل إلاّ ما هو أصلح لعباده[1].

يقول القاضي عبد الجبار: أما إذا قصد النبي إلى الأداء عن الله والأخبار عنه بما أمره بأدائه إلى خلقه وبأخبارهم إياه، فلا يجوز عليه الغلط والخطأ في ذلك، لأن الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم به، وتصديقه فيما أخبرهم به عن ربهم، فلم يكن الله ليأمرهم بتصديق من يجوز عليه الخطأ، ولا بطاعة من لا يؤمن منه الغلط[2].

والله إذا بعث رسولاً لا بد له أن يدعي النبوة ويظهر عليه الآيات والمعجزات الدالة على صدقه عقب دعواه للنبوة. والمعجز هو في الاصطلاح، الفعل الذي يدل على صدق المدعي، وهو ما يعجز البشر عن الاتيان بمثله»[3] أي، لا صحة للنبوة بدون معجزة.

٥. العدل الإلهي: يقول القاضي عبد الجبار: العدل الإلهي يعني أن أفعال الله كلها حسنة، إذ لا يمكن لله تعالى أن يفعل قبيحاً أو يأتي عملاً عبثياً، لأنه لا يخل بالواجب. فلا يكذب في خبره ولا يجور في حكمه. ولا يظهر المعجزة على الكذابين، وأنه لا يكلف الإنسان بما لا طاقة له عليه، أو لا علم له به، فهو يقدر الإنسان على ما كلفه، يعلمه صفة هذا التكليف ويدله عليه، ويبيّن للناس دينهم. ليهلك من هلك على بينة ويحيي من يحيي على بينة، وهذه البينات تتم بالتبليغ والرسالة والنبوة[4]. وعلى ذلك، فالعدل الإلهي يعني أن الإنسان لا يكلف إلاّ

(١) - المختصر في أصول الدين، ص ٢٣٦.
(٢) - شرح الأصول الخمسة، ص ٥٧٥.
(٣) - بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص ٤٧٦.
(٤) - القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٣٤٨.



في القدرة على ما كلف به، في كفره وإيمانه، وطاعته ومعصيته[1].

ثم يقول القاضي: ما دام الله عادلاً، فهو لن يفعل إلاّ ما هو أصلح لعباده، ولأنه خلق العالم لغرض وغاية وحكمة، ولأن العمل دون غاية تبرره، أو حكمة يتوجه إليها ويستهدفها يصبح عبثاً[2].

لا فائدة من إعادة البحث في مسالة الإمامة، وخلق القرآن، والأصول الخمسة، وغيرها من المسائل التي عالجها القاضي عبد الجبار، لأن هذه المسائل بُحثت سابقاً في فصول محددة خاصة بها.

يقول الراوي: ولئن كان دور القاضي مذهبياً يمثل الدور ما قبل النهائي في حركة الاعتزال، فقد اتفق له في التلاميذ والأصحاب ما لم يتفق لأحد من رؤساء الكلام. فقد احتوت مدرسته الفكرية، إلى جانب مريديه وتلامذته المعتزلة، رفاقاً من الزيدية، والشيعة الإمامية، أخذوا عنه ودرسوا عليه، وتفقهوا بعلمه، وبقي هؤلاء جميعاً يحملون بصمات فكره، وتأثيراته المنهجية[3].

١. أبو رشيد محمد بن سعيد النيسابوري. بغدادي المذهب درس على يد القاضي عبد الجبار وكان من أقرب أنصاره وأصحابه وإليه انتهت رئاسة المعتزلة بعد موت القاضي عام ٤١٥ هـ. في مدينة الري، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب غيره به.

قيل إن أبا رشيد اعتنق الاعتزال البغدادي عن يد أبي القاسم البلخي في خراسان ثم سار إلى «الري» حيث درس على القاضي عبد الجبار الذي كان آنذاك شيخ المدرسة البصرية. كتب أبو رشيد كتاباً في

(١) – المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(٢) – المحيط بالتكليف، ص ١٢٠.

(٣) – الراوي، العقل والحرية، ص ٥٧.



«التوحيد» الذي وجدته عام ١٩٥١ البعثة المصرية في صنعاء مع كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار

٢. أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب، توفي عام ٤٣٦ هـ أخذ عن القاضي عبد الجبار الاعتزال وعُرف بحذاقة جدله واعتماده الفلسفة اليونانية في أبحاثه وجعلها خطاً جدلياً بينها وبين الاعتزال مما سبب نفوراً بينه وبين المعتزلة وفي مقدمتهم مدرسة أبي هاشم الجبائي التي اتهمته بالتدليس لأنه حاول تجاوز النمط التعليمي للمذهب بمبادرته في دمج الأصول الاعتزالية في الفلسفة اليونانية. ومن مؤلفاته الكتاب القيم «المعتمد في أصول الفقه». وكان الأصل لأكثر الكتب الفقهية التي صنفها المتأخرون في الفقه.

٣. اللبّاد، أبو محمد عبدالله بن سعيد المعروف باللبّاد، كان من تلامذة القاضي المرموقين من متقدمي أصحابه ونائبه في الإشراف على مجالس الدرس، وحلقات الجدل. يقول ابن المرتضى: وتميز بحيويته الكلامية ونشاطه الفكري الذي استقر في كتاباته الكثيرة من بينها، كتاب «النكت» الذي اعتبر من أجود كتبه وأدقها في مجال الأصول الخمسة[1].

٤. ابن متويه، أبو محمد الحسن بن أحمد، المعروف بابن متويه، توفي عام ٤٦٨ هـ أقدر تلامذة القاضي عبد الجبار. شرح، بدقة ومعرفة، كتابه «المجموع في المحيط بالتكليف» وكتابه «التذكرة في لطف الكلام»[2] كما تناول قضايا الجواهر والأعراض في كتاب القاضي «أحكام الجواهر والأعراض»، من خلال الرؤية الجديدة لقضية التوحيد

(١) - طبقات المعتزلة، ص ١١٦.
(٢) - المصدر نفسه، ص ١١٩.



التي بدأها أبو رشيد النيسابوري[١].

٥. القزويني، أبو يوسف عبد السلام محمد، توفي عام ٤٨٨ هـ. عاش في بغداد وانتقل منها إلى دمشق وهو من الزيدية. القزويني من تلامذة القاضي عبد الجبار النابعين، عُرف عنه تضلعه في العلوم القرآنية، وقد جمع تفسيراً، يقول السبكي: إنه لم ير في التفاسير كلها، تفسيراً أكبر حجماً ولا أجمع منه للفوائد[٢].

كان القزويني معتزلياً شجاعاً بعقيدته متظاهراً بها، وكان يقف على باب الوزير الأشعري نظام الملك وينادي «أنا أبو يوسف القزويني المعتزلي»[٣].

ويضاف إلى هؤلاء المعتزلة، تلامذة القاضي عبد الجُبار جماعات كثيرة منهم، أبو سعد السمان، أبو إبراهيم إسماعيل، وعلي الطالقاني وغيرهم[٤]. إن ذكر هؤلاء المعتزلة كتلاميذ للقاضي عبد الجبار جعلني أن لا اذكرهم منفردين في فصل «أعلام المعتزلة»، فهم في الواقع من أعلام المعتزلة المرموقين.

الزيدية:

١. اليستي، إسماعيل بن أحمد وكنيته اليستي نسبة ال مدينة «يست» وعُرف باسم أبو القاسم. أخذ الاعتزال عن يد القاضي عبد الجبار، واشتهر بحذقه الجدلي، ويقول ابن المرتضى، إنه ناظر الباقلاني فقطعه، وكان يميل إلى مذهب الزيدية[٥].

٢. أحمد بن الحسين الأملي، المعروف باسم الإمام المؤيد بالله الأملي.

---

(١) – طبقات الشافعية الكبرى، مجلد ٣، ص ٢٣٠.

(٢) – المصدر نفسه، ص ٢٣٠ بتصرف.

(٣) – البيهقي، شرح عيون المسائل، ص ٣٩٠ – ٣٩١.

(٤) – المصدر نفسه.

(٥) – طبقات المعتزلة، ص ١١٧.



توفي عام ٤١١ هـ. يقول الحاكم البيهقي: أنه بعد أن أثيرت بينهما (بينه وبين القاضي عبد الجبار) مسائل خلافية، كان نتيجتها، عزوفه عن حلقة القاضي البصرية وانضمامه إلى معتزلة بغداد بتأثير أحمد بن إبراهيم الزيدي.

٣. ابن شروين. أبو الفضل العباسي الزيدي، ولقبه ابن شروين وهو من مدينة استرأباد، قرأ على القاضي وكان أبرز الدعاة إلى التوحيد والعدل قولاً وعملاً[١].

٤. القاضي أبو البشر الجرجاني. قرأ على القاضي عبد الجبار. كان أبو بشر من الزيدية[٢]. دون ريب، يمكن ضم هؤلاء العلماء إلى أعلام المعتزلة، لمفكرين في مذهب الاعتزال.

الشيعة الإمامية:

١. الشريف الرضي، وهو أبو الحسن محمد بن أحمد الموسوي يتصل نسبه بالإمام علي بن أبي طالب. ولد في بغداد عام ٣٥٩ هـ كان علوياً «يميل إلى الاعتزال» وكان نقيب العلويين. حاول الشريف الرضي أن يماثل القاضي عبد الجبّار في منهجيته العقلية ووافقه في مسألة العدل والتوحيد والإرجاء والوعيد، وكانت موافقته نتيجة قناعته بأن حركة الاعتزال العقلية فترت تساؤلاته في أمور كثيرة لم يستطع التشيع الإجابة عليها يمكن القول كان الاعتزال عقدة منهجاً لا عقيدة.

٢. الشريف المرتضى. هو علي بن الحسين أبو قاسم الموسوي، يقف على

(١) - البيهقي، شرح عيون المسائل، ص ٣٨٦.
(٢) - المصدر نفسه، ص ٣٨٥.



رأس الشيعة الإمامية، يقول الحاكم البيهقي: الذي أبدى ميلاً إلى الاعتزال وحرص على الانتظام في ندوة القاضي الفكرية[1] بالرغم من قناعته بمنهجية القاضي عبد الجبار لم تؤثر في التزامه الإمامي بل تفوق ولاؤه الشيعي في مسالة الإمامة، فكان رده على القاضي عبد الجبار شديد اللهجة قاسياً في كتابه «الشافي» رداً على ما جاء بكتاب شيخه القاضي في «المغني» عن الإمامة[2].

ومن الشيعة العلماء والقضاة الذين درسوا على القاضي عبد الجبار هم: الشريف طاهر بن طاهر. أبو جعفر الناصر. زيد بن صالح، أبو الحسن الداعي، الناصر بن محمد بن صالح بن الداعي إلى الحق. أبو الحسين الهازوني، والقاضيان أبو القاسم أحمد بن علي الميروكي وأبو محمد الخوارزمي، اللذان نشرا الاعتزال في نيسابور[3].

مؤلفات القاضي عبد الجبار:

ترك القاضي عبد الجبار مؤلفات كثيرة تبحث في مختلف المواضيع الدينية والفلسفية، ويعدد عبد الرحمن بدوي تسعة وعشرين كتاباً، أكثرها شيوعاً، «المغني في العدل والتوحيد» ويقع في عشرين جزءاً، ولكن لم يعثر منه إلا على أربعة عشر جزءاً. «شرح الأصول الخمسة»، و«المجموع من المحيط بالتكليف»[4].

(١) - المصدر السابق، ص ٤٨٩.

(٢) - المغني، الجزء ٢٠، الإمامة.

(٣) - الراوي، العقل والحرية، ص ٦٣.

(٤) - بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص ٣٨٥ - ٣٩١.



٢٢- ابن المرتضى:

أحمد بن يحيى بن المرتضى، ينتهي نسبه إلى الهادي يحيى بن الحسين. ولد ابن المرتضى عام ٧٦٣ ببلدة «يذمار» جنوب صنعاء، ومات والداه وهو صغير فاحتضنته أخته «دهماء» وكانت معروفة بالعلم ولها مؤلفات في الفقه وأصوله وفي علم الكلام.

سجن ابن المرتضي عام ٧٩٣ بسبب خصامه مع الإمام الناصر صلاح الدين، وفي السجن ألّف كتابه في الفقه «عيون الأخبار في الأئمة الأطهار» ألف ابن المرتضى أربعة وثلاثين كتاباً، ما يهمنا منها كتاب «المنية والأمل في شرح الملل والنحل» الذي يحتوي على أسماء فرق المعتزلة ومعظم أعلامها.



أعلام المعتزلة الثانويين

ذكرت بعض كتب التاريخ الإسلامي، خصوصاً كتاب طبقات المعتزلة، الذي حققته المستشرقة «سوسنة ديفلد - فلرزر»، واعتمدت كتاب الإمام الزيدي أحمد بن يحيى بن المرتضى[١]، «المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل» الذي حققه «توما أرنلد» وطبع عام ١٨٩٩ في مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد. عدد كبير من رجال الاعتزال، بعضهم ذكرت اسماؤهم دون أي تفسير عن حياتهم أو أعمالهم. وتقول «سوسنة»: «إنما هو تعداد لأسماء الرجال». بالرغم من كون هؤلاء الرجال من المعتزلة، لكنهم لم يتركوا بصمات مهمة في الحركة الاعتزالية. وتقول: وقد تعذّر علينا إثبات شخصيات عدد من الرجال الذين ذكرهم ابن المرتضى، ولا سيما في الطبقات الخيرة، وذلك لأنّ أسماءهم تذكر مختصرة ولعلهم كانوا معروفين مشهورين في زمانه[٢].

الطبقات الأولى والثانية والثالثة، تذكر أسماء الخلفاء الراشدين الأربعة وبعض كبار الصحابة، وجميعهم لا علاقة لهم بالاعتزال، ولكن ذكرهم ابن المرتضى، لا سيّما، علي بن أبي طالب وأولاده، لإضفاء صفة مميزة مع قدسية شيعية على الاعتزال، وابن المرتضى إمام زيدي شيعي، تأثر الاعتزال

(١) - أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله من أئمة الزيدية. ولد عام ٧٦٤ هـ في بلدة «أنيس» وتوفي عام ٨٤٠ هـ بظفار. سيرته في كتاب «البدر الطالع» للشوكاني، مجلد ١، ص ١٢٢.

(٢) - طبقات المعتزلة، المقدمة، صفحة «بو»، اسطنبول، ١٩٦٠.



البغدادي الذي تشيع في عصر الحكم البويهي الشيعي.

من الطبقة الرابعة كان مكحول بن عبدالله وقتادة بن دعامة السدوسي تلميذ الحسن البصري.

من الطبقة الخامسة عثمان بن خالد الطويل، أستاذ أبي الهذيل العلاف وهو الذي أرسله واصل بن عطاء إلى أرمينية، وحفص بن سالم الذي بعثه واصل إلى خراسان، والقاسم السعدي الذي بُعث إلى اليمن داعياً. ومن أصحاب عمرو بن عبيد كان خالد بن صفوان، وصالح بن عمرو وابن السمّاك وغيرهم.

من الطبقة السادسة كان أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأعصم، وكان من أفقه الناس وأورعهم، كان يصوّب معاوية ويخطئ علي بن أبي طالب. كان جليل الهيبة، عالماً، وكان يصلي في مسجده في البصرة ومعه ثمانون شيخاً، وكان له مناظرات مع أبي الهذيل العلاّف. ومن هذه الطبقة كان أبو شمر الحنفي، وأبو مسعود عبد الرحمن العسكري، وأبو خلدة الذي اتهم بالميل إلى الأرجاء.

واشتهر من هذه الطبقة موسى الأسواري الذي فسّر القرآن ثلاثين سنة، وكان في مجلسه العرب والموالي فيجعل العرب في ناحية والموالي في ناحية ويفسّر لكل بلغته.

ومن الطبقة السابعة كان محمد بن شبيب وله كتاب في «التوحيد» وكان يميل إلى الرجاء. ومحمد بن إسماعيل العسكري، وعلي الأسواري وهو من أصحاب أبي الهذيل العلاّف، وكذلك يحيى بن بشر الأرجائي.

ومن الطبقة الثامنة كان أبو الحسن البرذعي كان تلميذ عبّاد بن سليمان وهو تلميذ هشام الفوطي، وابن الراوندي، الذي جاء ذكره سابقاً، كان



معتزلياً فطرد لإلحاده. والناشئ عبدالله بن محمد وهو من أهل الأنبار له كتب كثيرة، خرج في آخر عمره إلى مصر وأقام فيها حتى وفاته. وإمام نيسابور محمد بن علي المكي.

ومن الطبقة التاسعة محمد بن عمر الصميري، أخذ الاعتزال عن أبي علي الجبائي، وله مناظرات وكتب عديدة في الاعتزال ومدرسة لتعليم الصبيان ويكسب عيشه من ذلك. وأبو عمر سعيد بن محمد الباهلي. أخذ الاعتزال عن يد أبي علي الجبائي الذي لم يفارقه، وعامة كلام أبي علي كان بخط ابن عمر الباهلي. وأبو محمد عبدالله بن العبّاس الرامهرمزي صاحب المسجد الذي كتب فيه القاضي عبد الجبار كتاب «المغني». وأبو بكر أحمد بن علي الأخشيد، صاحب الفرقة الأخشيدية، كان علاماً من أهل الكلام وله الكثير من الكتب في الدين وعقائد الاعتزال.

ومن الطبقة العاشرة كان أبو عبدالله الحسين بن علي البصري، وأبو علي بن خلاّد، أبو إسحق بن عياش وأبو القاسم السيرافي وهم من تلاميذ واصحاب القاضي عبد الجبار وقد أتينا على ذكر بعضهم سابقاً، كما كانت أخت أبي هاشم الجبّائي وكانت داعية النساء. وأبو أحمد العبدكي الذي أخذ الاعتزال عن يد أبي هشام الجبائي. وفي الطبقتين الحادية عشرة والثانية عشرة يذكر العديد من الفقهاء وأصحاب الكلام والشيعة الإمامية والأرجاء ومعظمهم لا علاقة لهم بالاعتزال باستثناء القاضي عبد الجبار، أبو رشيد النيسابوري، اللباد، وأبي شروين وأبو الحسين البصري، وهم تلاميذ القاضي، وقد ذكروا سابقاً.



معتزلة اليمن (المطرّفية)

«تاريخ اليمن مبعثر الأجزاء، دويلات وقبائل وعائلات تقاتل وتغزو بعضها. غزاها الأحباش، ودمروا قراها، نهبوا خيراتها وعاثوا فيها فساداً، ثم قدم الفرس بصحبة سيف بن ذي يزن، فاستباحوا أرضها، وبعد انتشار الإسلام، صارت اليمن مسرحاً دائماً للحروب بين دويلات وقبائل، وبين أئمة وأصحاب العقائد، كمطرفية وأئمة الزيدية، وبرزت دويلات كبني زياد وبني يعفر والصليحية التي اعتنقت الإسماعيلية ونشرتها، ثم كان الاحتلال الأيوبي الذي أنهى دور الإسماعيلية. واشترك القرامطة في التقاتل والحروب والتدمير ونشأت دويلات أساسها العائلة أو القبيلة، كدولة بني زريع، والهمذانيين، والغساسنة والجراكسة حتى قدم العثمانيون عام ٩٣٤ هـ فتحولت الحروب عليهم. دويلات وقبائل وعائلات وأئمة يتصارعون ويتناصرون». «واليمن السعيد لم يكن يوماً سعيداً».

من الثابت أن الفكر المعتزلي قد وصل إلى اليمن عن طريق الزيدية، وذلك عام ٢٨٤ هـ عند قدوم الإمام الهادي يحيى بن الحسين[1] إلى مدينة «صعدة»

(١) - الإمام الهادي إلى لحق يحيى بن الحسين، واسمه الكامل، يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن علي بن أبي طالب، خرج عام ٢٨٠ هـ من الحجاز إلى اليمن للمرة الأولى ووصل إلى محلة «الشرفة» بعد أن بايعه جماعة من أهل اليمن في جبل «الرسّ» الواقع شرق المدينة في الحجاز ووعدوه بالطاعة، ثم عاد إلى الحجاز، وفي عام ٢٨٤ هـ خرج إلى اليمن مرة ثانية فملك مدينة «صعدة» وأعمالها، ونجران، ومشارق جبل «برط» بعد حروب طويلة، ثم سار إلى صنعاء في



وتأسيس الدولة الزيدية، ودخل كعقيدة سياسية كحزب سياسي ديني ممثلاً بالمطرّفية[١].

يقول الدكتور علي زيد: من الصعب معرفة حقيقة «المطرفية» وظروف نشأتها المغيبة عن كتب التاريخ، والإحاطة بالملابسات الفكرية والتاريخية التي حكمت تاريخها المجهول، فلا توجد فترة من فترات تاريخ اليمن، فرض عليها الصمت القسري، وتعرضت للمحو المتعمد، مثل تلك الفترة التي شهدت تحول الزيدية من الفكر المعتزلي لمدرسة بغداد، وأغلب رجالها من الشيعة، إلى الفكر المعتزلي للمدرسة البصرية الجبائية، لأن السياسة والمصالح والتعصب العمى قد تضاربت كلها لفرض هذا الطمس لتاريخ المطرّفية خلال القرون الماضية[٢].

يفسر الدكتور زيد المطرّفية (معتزلة اليمن) بقوله: المطرفية كانوا فرقة من الفرق الزيدية نشأت في يمين تلك الحقبة. وهي فرقة عملت بنشاط وتفان لنشر الأفكار الزيدية في أوساط القبائل والمزارعين، وعدت ذلك رسالتها في الحياة. فقد نشرت التعليم في أوساط شعبية لم تكن تاريخياً من الأسر والبيوت التي تهتم بالتحصيل العلمي. وكان رجالها في الغاية من الاجتهاد في الدرس والمثابرة في طلب المعرفة، وفي العبادة والزهد ومجاهدة النفس. ثم يقول: اختلفت في بعض المسائل مع الأئمة في عصرها مع المبالغين في تعصبهم لأولئك الأئمة، بخاصة في سعيها لأن يكون الإمام والحكام في غاية

شهر محرم عام ٢٨٦ هـ فبايعه أميرها أبو العتاهية، وكانوا امراء صنعاء ومنها عاد إلى صعدة (المقتطف، القاضي الجرافي، ص ١٠٩) وهكذا بدأت الدولة الزيدية في اليمن.

(١) – فرقة المعتزلة اليمنية، نسبت إلى مطرف بن شهاب العبادي (طبقات الزيدية، ص ٤١).

(٢) – محمد زيد، تيارات معتزلة اليمن، ص ٩.



من العلم والصلاح والإنصاف والتمسك بنشر ظلال العدالة فوق الغلبة الموروثة من قانون الغاب. ومن أهم ما بشرت به المطرّفية، هو المساواة بين الناس فلا يشرف أحد، كائناً من كان، إلاّ بعلمه وجده وتحصيله، وكان هذا تعرضاً للإشراف وأصحاب النسب، ثم تعرضوا لغضب الأئمة الزيدية لحصرهم الإمامة في علي بن أبي طالب وولديه الحسن والحسين ورفض إمامة من جاء بعدهم من الأئمة[1].

يقول الدكتور زيد: ولم تكن الزيدية كدعوة، قد انتشرت بين القبائل والعامة في اليمن، واقتصر وجودها على بعض المتعلمين وبعض الأسر، ولكن «الهجر»[2] لعب دوراً كبيراً في نشرها والتبشير بها واجتذاب الناس إليها. ومنذ مطرف بن شهاب، تحولت «الهجر» إلى مراكز يتفرغ فيها عدد كبير من المهاجرين للدراسة والجدل والوعظ، والقيام برحلات لنشر الدعوة ومقارعة خصومها والدفاع عنها. بذلك أعطيت الهجرة طابعاً عقيدياً وعلمياً مستقلاً عن السياسة والقتال لقيام سلطة الإمامة[3].

يمكن القول إن المطرفية فرقة معتزلة زيدية، مع ميل إلى الصوفية في زهدها وتقشفها، كما تقابل القرّاء الأوائل، لاحقاً عُرفوا بالخوارج، في تمسكها الحازم بالكتاب والسنة، وتشيعها إلى آل البيت، وكانت تأخذ علم الكلام من مدرسة بغداد وشيخها أبو القاسم البلخي، كما أضافوا عليها اجتهادات

(١) - المرجع السابق، ص ٩ - ١٠.

(٢) - الهجرة، وجمعها هجر، هي المكان الذي توفر له القبيلة الحماية والاحترام ولا تفرض عليه القتال معها، وضع موروث قبلياً منذ ما قبل الإسلام، فأصل حكمة «هجر» في اللغة اليمنية القديمة يعني القرية أو المدينة مقابل أرض البداوة أو البيوت المنتشرة فوق الآكام والمرتفعات، وكانت مقراً للمعابد لرجال الدين. (تيارات المعتزلة من اليمن، ص ٧٦ بتصرف).

(٣) - تيارات المعتزلة في اليمن، ص ٦٩.



عقلانية اقتبسوها من أقوال إبراهيم النظّام وتلميذه الجاحظ، وكانوا ينتقدون الأشراف والقضاة الذين يفاخرون بأنسابهم على أن مؤهلات الإنسان لتبوء مناصب الحكم، هي أخلاقه وأعماله وليس الانتساب إلى عائلة أو قبيلة.

يقول الدكتور علي زيد: مزجت المطرّفية بين المذهب الذي نشره الإمام الهادي يحيى بن الحسين والواقع المحلي، وفتحته على مصراعيه أمام أبناء القبائل والحرفيين وألغت اقتصاره على بعض أسر الأشراف وبذلك تعقدت العلاقة بين الأئمة، الذين يشترطون أن يكون الإمام من منصب يُكتسب بالنسب وبين المطرفية التي تقول إن الإمامة تجوز لكل من اكتسب المطلوب من العلم والتقوى دون الشرط في النسب، فالناس لا يتفاضلون إلا بالأعمال الصالحة، وبذلك أسست المطرّفية مذهباً موجهاً إلى عامة الناس دون شرط الانتماء إلى النسب الذي تدعو إليه الأشراف والأئمة، وبذلك اتهموهم بمعاداة آل البيت[1]. اعتمد المطرفية بجواز الإمامة في غير الأشراف أصحاب النسب على الآيات التالية: «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»[2]، والآية «أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية»[3].

يقول مسلم اللحجي: نظرية اكتساب الفضل والشرف، هي نظرية تعكس مقاومتها للامتيازات التي كانت لبعض أسر الأشراف، مثل آل الهادي في «صعدة» وآل القاسم العياني في «شهارة» والمناطق القريبة منها، قد بدأت تكتسبها في المجتمع استناداً إلى أنسابها وكذلك الأمر بالنسبة للامتيازات المتوارثة بالنسب في بعض أسر القضاة والزعامات القبلية، وأن الناس لا

(١) - المرجع نفسه، ص ٧٨.

(٢) - سورة المجادلة، الآية ١١.

(٣) - سورة البينة، الآية ٧.



يتفاضلون إلا بالأعمال الصالحة، مما يعني إبطال التفاضل بالانتساب إلى النبي أو إلى فئة كالقضاة، أو إلى قبيلة كزعماء القبائل وأفرادها، ولا يكون هذا الفضل إلاّ لصالح الأعمال، والفضل لا يكون إلاّ بالعمل الصالح بأدلة من العقل والكتاب والسنة والإجماع، وفقاً للعدل والتوحيد لا يفضل أحداً بغير العلم والدين، والإجماع في صلاح الإسلام والمسلمين[1].

الإمام الزيدي الذي قضى على الحركة المطرفية هو عبدالله بن حمزة بن سليمان (٥٨٣ - ٦١٤ هـ) الذي يرجع نسبه إلى عبدالله بن الحسين أخي الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي. كانت علاقته بالمطرفية في أول فترة من توليه الإمامة حسنة، وكان الإمام عبدالله بن حمزة يأمل في مناصرتهم في قتاله الأيوبيين، ولكن بعد التفافهم حوله لمدة ستّ عشرة سنة ثاروا عليه، فنشر نصوصاً إلى الإمام أحمد بن سليمان تكفرهم وتخرجهم من ملة الإسلام وتجعل دارهم دار حرب[2]. ويقول بالرسالة «الهادية بالأدلة البادية»، «ساروا بعد كل إمام قائم من يوم ظهور بدعتهم، بأنهم يأتونه في أول ظهوره فيبايعونه، ويظهرون أتباع إمامته، حتى إذا طالت مدته رفضوه وأظهروا للعوام جواز معصيته والخواص جواز البراءة منه»[3].

أما التهمة الخطيرة التي كانت السبب الرئيسي في الخلاف واتهام الإمام عبد الله بن حمزة لهم بالكفر والخروج من ملة الإسلام قوله إنهم يرفضون فضل أهل البيت، ويعتمد لدحض ورفض أقوالهم على تراث الزيدية لتأييد صحة وأحقية ذرية الحسن والحسين في الإمامة وأن إخراجهم من هذا الحق هو كفر وإلحاد، فنسبهم أشرف أنساب العرب، إذ يرجع إلى الرسول

(١) - أخبار الزيدية في اليمن، باب القول في الفضل، مخطوط ببرلين رقم ٩٦٦٤، تيارات معتزلة اليمن، ص ٨٧.

(٢) - تيارات المعتزلة في اليمن، ص ١٦٠.

(٣) - مخطوط رقم ٣٠٩٧٦، ورقة ١٦٧، المكتبة البريطانية.



بينما بعض المطرفية، يساوي في الفضل بين النبي والعبد عند الولادة لأنهما لا يزالان في حالة مجردة عن العمل، ولا يفضل أحدهما على الآخر إلاّ بما يكتسبه من الأعمال فيما بعد[1].

وفي «شرح الرسالة الناصحة»[2] يقول الإمام عبدالله بن حمزة عن المطرفية: «خرجوا من جملة المسلمين، فلا تحل مناكحتهم، ولا ذبائحهم، ولا رطوباتهم (أي مأكولاتهم ومشروباتهم) ولا تقبل شهادتهم، ولا يجوز دفع الزكاة وغيرها من حقوق الله لاى أحد منهم، ولا يجوز دفنهم في مقابر المسلمين، ولا الصلاة على أحد موتاهم». ثم يقول: «تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذراريهم، ويغزون ليلاً نهاراً، ويؤخذ ما حازوا فيئاً، ويقتلون بالغيلة والمجاهرة، ولا تقبل توبة أحد منهم ممن اعتقد جواز الكذب بل وجوبه لدفع الضرر وقوة دينه، ولا تقبل توبتهم لأنها كذب[3]».

وأمام هذه الانتقادات للإمام والخلاف المستمر معه، كان لا بد أن ينتج عنه صدام واقتتال، وقد عُرف عن الإمام حدة المزاج والإصرار على المضي فيما يريد دون أدنى ميل للتسامح، إذ كان الإمام يرى أن السلطة الروحية والدنيوية المطلقة من واجب المسلمين الخضوع لها دون تردد أو اعتراض[4].

كان ابتدأ قتل الإمام عبدالله «للمطرفية» عام ٦٠٣ هـ في مذبحة هجرة «قاعة» في جبل «عيال يزيد»، إلى الغرب من عمران، حين دخلها بتراجع

(١) - شرح الرسالة الناصحة، ص ٣٧، مخطوط موجود في الجامع الكبير في صنعاء، رقم ٧٠؛ يوجد شرح مسهب ومفصل عن خلاف المطرفية والإمام عبدالله بن حمزة في كتاب تيارات المعتزلة من صفحة ١٦٠ إلى صفحة ١٨٠.

(٢) - شرح الرسالة الناصحة، مخطوط موجود في الجامع الكبير في صنعاء، رقم ٧٠، ص ١٥٥.

(٣) - تيارات معتزلة اليمن، ص ١٨٣.

(٤) - المصدر السابق، ص ١٧٦.



الأيوبيين نحو «صنعاء» عام ٦٠٣هـ ولا تتوافر تفاصيل عن المذبحة التي أقدم عليها الإمام بحق هذه الهجرة المهمة[١].

في عام ٦٠٩ هـ شن الإمام عبدالله حرباً شاملة على المطرفية والباطنية والمرجئة والمجبرة قائلاً «دار الكفر الأصلي هي التي يظهر فيها الكفر بغير ذمة ولا جوار ومَن جانسها من أهل مقالات الكفر الذين ادعوا بقاءهم على الإسلام، لا يظهر عندهم دين الإسلام على الحقيقة إلا بذمة أو جوار وكفرهم ظاهر»[٢]. استمرت هذه الحرب حتى عام ٦١٠ هـ وشملت جنوب اليمن.

وفي شهر شعبان عام ٦١٠ هـ توجه الإمام عبدالله إلى «قارة» فأطاعه أهل «حجور». وفي رمضان من العام نفسه توجه إلى «الشرق» فأطاعه من أطاع وقاتل من امتنع عن الخضوع لسلطته، ولما انتصر عليهم قتل الرجال وسبى النساء وقسمهن على عسكره، بعد أن أخذ لنفسه الخمس من النساء السبيات ومن الغنائم الأخرى. ثم عاد بعدها ليوجه أنظاره نحو صنعاء والمناطق القريبة منها حيث كان ما يزال للمطرفية نفوذ قوي، وبخاصة هجرة «وقش» و«سنع» و«آنس» وامتدادات تأثيرهم هناك نحو مغرب «عنس» و«ريحة»، محتمين وراء الوجود الأيوبي الذي وإن اختلف معهم لم يقدم على إبادتهم وسبي نسائهم وأطفالهم كما فعل الإمام[٣].

اختلف الأيوبيون فيما بينهم عام ٦١١ هـ وخلت صنعاء من القوات الأيوبية فاستولى الإمام عبدالله على مدينة «ذمار» فأرسل أحد قادة عسكره

(١) - المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٢) - الرسالة الهادية بالأدلة البادية في زمن المنصور عبدالله بن حمزة، ص ٢٠٤.

(٣) - روضة الأخبار وكنوز الأسرار، يحيى الحجوري، ص ٣١٣. معهد المخطوطات العربية.



على راس جماعة من المحاربين لخراب مسجد المطرفية في «سنع». أما الإمام فقد توجه إلى «وقش» فانتشر الرعب في صفوف المطرفية وأنصارها، ولم يبدوا أية مقاومة تذكر، فطبّق في تلك الهجرة ما سبق أن طبقه على «قاعة» من قبل من قتل للبالغين من الذكور وسبي النساء والأطفال، وأمعن الإمام وعسكره في نهب دورهم ومساجدهم، وبالغوا في خراب هجرتهم، بما في ذلك مسجدها، وحملت بعض أخشابها إلى «ظفار ذيبين» لبناء منازل الإمام فيها وقد اصبح تحينها عاصمة الإمام[1]. كان خراب «وقش» الضربة الأخيرة التي شردت وقضت على الحركة المطرفية في اليمن، التي كانت تمثل المعتزلة والتي لعبت دوراً كبيراً في الفكر الزيدي.

يقول الدكتور علي محمد زيد: يوجد مخطوطة واحدة في علم الكلام المطرفي كتبها احد متكلميهم «سليمان بن أحمد المحلي» تحمل عنوان «البرهان الرائق المخلص من ورط المضايق»، حيث بقيت محفوظة في المكتبة التي أسسها الإمام عبدالله بن حمزة، في المسجد الذي بناه في ظفار ذيبين، ونقل محتوياتها الإمام حميد الدين، توفي عام ١٩٤٨، إلى مكتبة الجامع الكبير في صنعاء. إن هذه المخطوطة صادرها الإمام عبدالله بن حمزة من كتب المطرفية التي أبادها وانتهت باختفائها من التاريخ[2].

من المؤسف أن ضيق المجال في هذه الدراسة المقتضبة عن الاعتزال في اليمن، يفرض علي أن لا أتطرق إلى بحث المسائل الفكرية والعقائد الدينية التي عالجتها المطرفية، فهي في معظمها، تتوافق مع نظريات معتزلة بغداد.

المطرفية، كما اُتهمت، لا تنفي الإمامة عند الزيدية، فهي ناصرت الإمام علي زين العابدين، في تمسكه أن الإمامة هي في ذرية الحسن والحسين، ابناء

(١) - غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، مجلد ١، ص ٤٠٠، القاهرة ١٩٦٨.

(٢) - تيارات معتزلة اليمن، ص ٢٠٢.



علي بن أبي طالب، وليس كما قالت الإسماعيلية في ذرية الحسين، والحسن هو فقط إمام مستودع، أي نائب الإمام في حال غيبته، لا عصمة له أو حق التأويل. ولكن قالت إن إمامة العلويين، آل البيت، تنحصر في علي بن أبي طالب وأبنائه، الحسن والحسين وليس في من يأتي بعدهم.

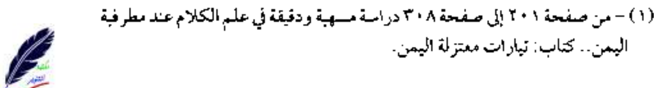
ملاحظة: اعتمدت في هذه الدراسة عن معتزلة اليمن، على كتاب «تيارات معتزلة اليمن» للدكتور علي محمد زيد، الذي يلقي أضواء جديدة على موضوع أهمله المؤرخون، بالرغم من تأثيره المهم على الفكر الزيدي. الكتاب قيم يشرح بدقة ووضح وصدق موضوع المطرفية، أي معتزلة اليمن. التقدير الصادق وعرفان الجميل يدعواني إلى القول: «جزاك الله خيراً يا دكتور علي على هذا الكتاب القيم والمفيد»[١].

المعتزلة في مصر، المغرب، الأندلس والهند:

ذكرت كتب التاريخ الإسلامي مقتطفات عن الاعتزال في بعض البلدان الإسلامية، قد لا تكون أثرت على الحركة الاعتزالية، لكن ذكرها ضروري لاعطاء صورة كاملة عن مدرسة فكرية تركت بصمات هامة في الفكر الإسلامي.

١- في مصر:

يقول المؤرخ المصري الكبير أحمد أمين: وانتقلت من العراق إلى مصر صورة عن خلافات المتكلمين، وذلك على اثر أمر المأمون بأخذ العلماء والقضاة بالقول بخلق القرآن، وإرسال منشور لولاة الأمصار بتنفيذ ذلك، فجاء المنشور مصر في جمادى الثانية سنة ٢١٨ هـ فامتحن والي مصر قاضيها،



(١) - من صفحة ٢٠١ إلى صفحة ٣٠٨ دراسة مسهبة ودقيقة في علم الكلام عند مطرفية اليمن.. كتاب: تيارات معتزلة اليمن.



فقال بخلق القرآن، فامتحن الشهود والمحدّثين، وكانت الحركة عنيفة عذب فيها خلق كثير، وخصوصاً في عهد الواثق. قال الكندي: «إن أمر المحنة (محنة خلق القرآن في مصر) كان سهلاً في ولاية المعتصم، لم يكن الناس يؤاخذون بها، شاءوا أم أبوا، حتى مات المعتصم، وقام الواثق سنة ٢٢٧ هـ فأمر أن يؤخذ الناس بها، وورد كتابه على محمد بن أبي الليث (قاضي مصر) بذلك، وكأنها نار أضرمت، فلم يبق أحد من فقيه ولا محدث، ولا مؤذن ولا معلم، حتى أخذ بالمحنة، فهرب كثير من الناس، وملئت السجون ممن أنكر المحنة، وأمر ابن أبي الليث بأن يكتب على المساجد «لا إله إلا الله رب القرآن المخلوق» فكتب ذلك على المساجد بفسطاط مصر، ومنع الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي من الجلوس في المسجد، وأمرهم ألا يقربون».

وكان طبيعياً أن تثير هذه المسألة في الجو المصري الجدل في الاعتزال وأصوله، واعتنقه قوم ورفضه آخرون. ولما جاء المتوكل وأغلق هذا الباب ظل قوم يعتنقون مذهب الاعتزال، ويدعون إليه في العصر الطولوني والإخشيدي، ولكن في شيء من الخفية، فيذكر ابن زولاق، أن أبا علي محمد بن موسى القاضي، كان وجه المتكلمين بمصر، وكان يعلّم الاعتزال، وأنه كان بها أبو عمر موسى بن رباح الفارسي أحد شيوخ المعتزلة، وأن سيبويه المصري كان معتزلياً، وكان يتكلم على أصول المعتزلة، ويقول بخلق القرآن، والناس يحتملون منه ما لا يحتملون من سواه للوثة كانت فيه، وكل ذلك في العهد الإخشيدي[1].

٢- في المغرب العربي:

«كان للمعتزلة جماعات أقامت كأقليات في الدول التي أقامها العلويون والخوارج في المغرب. ففي الدولة الادريسية العلوية، التي قامت بالمغرب

---

(١) - ظهر الإسلام، مجلد ٢، ص ١٦٧ - ١٦٨.



الأقصى سنة ١٧٢ هـ/ عاش المعتزلة في مدينة «طنجة» مع سكانها العلويين. ويقول ابن خلدون: فإن المعتزلة كانوا يضربون خيامهم خارج عاصمتها «تاهرت» ولا يفتأون يثيرون المتاعب في وجه حكامها. وقد جرت بين الطرفين مساجلات كثيرة باللسان والسنان تبادلوا فيها النصر والهزيمة. فظلت طائفة «الواصلية» في الدولة الرستمية (الإباضية) وعددها ثلاثون ألفاً مصدر شغب وقلاقل حتى سقوطها عام ٢٩٧ هـ[١].

يقول الدكتور محمد إسماعيل: في دولة بني مدرار «الصفرية» في القطاع الجنوبي من بلاد المغرب، لعب المعتزلة دوراً منحازاً فيها لصالح جيرانها العلويين[٢].

٣- في الأندلس:

يقول عمر فروخ: ثم اشتغل نفر من الأندلسيين بعلم الكلام ومالوا إلى الاعتزال، منهم خليل بن عبد الرحمن المعروف بخليل الغفلة وتلميذه أبو بكر يحيى بن يحيى السمينة (توفي عام ٣١٥ هـ) ومع أن المذهب الظاهري قد عاش طويلاً في الأندلس وأحدث ضجة كبيرة، فإن هذه المذاهب لم يكتب لها شيء من الحظوة في الدولة ولا انتشار عند الجمهور[٣].

٤ - في الهند:

يقول زهدي جار الله: أمّا المعتزلة الجديدة القائمة في الهند، فليس ثمة صلة تاريخية بينها وبين المعتزلة القديمة[٤]. وقد يكون من الواجب أن أورد كلمة وجيزة عنها حتى يبين الفرق بين المدرستين: المعتزلة الجديدة مدرسة

(١) - العبر، مجلد ٦، ص ١٢١.

(٢) - الخوارج في بلاد المغرب، ص ١١٢.

(٣) - تاريخ الفكر العربي، عمر فروخ، ص ٥٨٧.

(4) - Islam at the Cross Roads, O'leary de Lacy, p. 18



فكرية مؤلفة من بعض أحرار الهنود المسلمين السنيين. شكّلها السر أحمد خان، وأصبح من أعظم القائمين عليها بعده سيد أمير علي. يرى رجال هذه المدرسة أن الإسلام الصحيح دين عقل، وأنه اقرب من غيره من الأديان إلى الطبيعة البشرية. ولذلك فهم يقولون بضرورة التجدد في الدين كضرورته في التعليم والمجتمع. وسبيل التجدد عندهم يكون بالرجوع إلى تعاليم السلف، ولا سيما القرآن، التي تتفق مع العقل والطبيعة، وترك جميع الأقوال المحدثة والعمل في تفسير تلك التعاليم تفسيراً علمياً[١]. وهذا هو السبب الذي يجعلهم يحتجون على جمود علماء الدين المسلمين المعاصرين الذين يعيشون، على رأيهم، في الظلام، ويعترضون على تقديس الناس للأولياء[٢]. وقد سمّوا أنفسهم المعتزلة الجديدة تشبهاً بالمعتزلة القديمة الذين خالفوا التعاليم الدينية المنتشرة في وقتهم[٣]. أما «أوليري» فيقول: إنهم أحيوا اسم المعتزلة لأنهم يحاولون، كأسلافهم المعتزلة الأقدمين، أن يوفقوا بين الدين والعلم[٤]. هذا وأن المعتزلة الجديدة يقومون بحركة علمية واسعة. ذكر «غولدزهير» أنهم نشروا الكتب وأصدروا المجلات باللغة الإنكليزية، وباللغات الهندية الوطنية، وأنهم شكلوا الجمعيات لنشر تعاليمهم، وأسسوا المدارس والكليات تحت رعاية الأمراء الهنود المسلمين، ولا سيما أمير «عليكاره». كما أن آغا خان، رئيس الاسماعيلية، أحد الذين يمدون مشاريعهم العلمية التي ترمي إلى التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث. ويرى «غولدزهير» أن هذه الحركة انتشرت، ولكن على نطاق أضيق، في مصر والجزائر وتونس، وبين التتار الخاضعين للحكم الروسي[٥].

(1) - Indian Islam, M.T. Titus, P 207.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(4) - Islam at the Cross Roads, O'leary de Lacy, p. 18

(5) - Vorlesumgen uber den Islam, p. 291.





المصادر والمراجع

أولاً: المصادر الأولية القديمة

- ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن محمد (ت ٦٣٠ هـ):

١. الكامل في التاريخ، ج١، ط مصر، ١٣٥٧هـ، ج ٧، ط بيروت، ١٩٦٥م

٢. اللباب في تهذيب الأنساب، ط مصر، ١٣٥٧هـ.

- الإسكافي، أبو عبدالله (ت ٢٤٠ هـ):

١. درة التنزيل وغرّة التأويل، مطبعة السعادة، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م.

- الأسفراييني، عصام الدين (ت ١٥٤٤م):

١. التبصير في الدين، ط مصر، ١٩٤٧م.

- الأشعري، أبو الحسن بن علي بن إسماعيل (ت ٣٣٤ هـ):

١. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد عبد الحميد، ط مصر، ١٩٥٠م.

٢. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق الأب يوسف مكارثي اليسوعي، ط الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٢م.

٣. الإبانة في أصول الديانة، حيدر آباد، ط ١.

٤. رسالة في استحسان الخوض في الكلام، حيدر آباد، ١٣٢٣ هـ/ ١٩٠٥م.

- الأصفهاني، أبو الفرج (ت ٣٥٦ هـ):

١. الأغاني، القاهرة، ١٣٢٣ هـ/ ١٩٠٥م.



- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (ت ٦٥٦ هـ):
  ١. جواهر الكلام، تحقيق أبو العلاء عفيفي، ط مصر، ١٩٣٥م.
  ٢. المواقف في علم الكلام، تحقيق إبراهيم الدسوقي، وأحمد محمد، ط مصر، ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٩م.
- ابن أبي أصيبعة (١١٩٩ - ١٢٩٦م):
  ١. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشره ميللر، ط مصر، ١٨٨٢م.
- ابن أبي الحديد، عبد الحميد (ت ٦٥٥ هـ):
  ١. شرح نهج البلاغة، ط١، مصر، بلا تاريخ.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين (ت ٧٢٨ هـ):
  ١. الرسائل والمسائل، ط مصر، ١٩٢١م، الفتاوي، مصر، ١٩٠٨م.
  ٢. منهاج السنّة النبوية في نقض الكلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشيد رضا، بولاق، مصر، ١٣٢٢ هـ.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت ٥٩٧ هـ):
  ١. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدر آباد، ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٨م.
  ٢. مناقب الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة، ١٣٤٩ هـ/ ١٩٣٠م.
- ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ):
  ١. تهذيب التهذيب، ط حيدر آباد، ١٣٢٥ هـ.
  ٢. لسان الميزان، ط حيدر آباد، ١٣٣٠ هـ.
  ٣. الجامع الصغير بشرح العزيزي، القاهرة، ١٣١٢ هـ/ ١٨٩٤م.
- ابن حزم الظاهري الأندلسي (ت ٤٥٦):
  ١. الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، ١٣٤٧ هـ/ ١٩٢٨م
- ابن خلدون، عبد الرحمن (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م)
  ١. المقدّمة، بيروت، ١٨٧٩م.
- ابن خلكان، أحمد (١٢١١ - ١٢٨٢م)



١. وفيات الأعيان، القاهرة، ١٢٧٥ هـ/ ١٨٥٨م.

- **ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م):**

١. منطق المشرقيين، القاهرة، ١٩١٠م.

٢. النجاة.

- **ابن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨ هـ):**

١. العقد الفريد، القاهرة، ١٢٩٣ هـ/ ١٨٧٦م.

٢. ابن العبري، أبو الفرج يوحنا (ت ٦٨٥ هـ):

٣. تاريخ مختصر الدول، نشر وتحقيق الأب أنطون صالحاني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م.

- **ابن طيفور، أبو الفضل أحمد بن طاهر (ت ٢٨٠ هـ):**

١. تاريخ بغداد، ط بغداد، ١٩٦٨م.

٢. ابن العماد (ت ١٠٨٦هـ):

٣. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط مصر (١٣٥٠ هـ/ ١٩٣١م).

- **ابن عساكر، عبد الصمد عبد الوهاب (ت ٨٠٨ هـ):**

١. لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق الأب لوسيانو دوبيو، ط المغرب، تطوان، ١٩٥٢م.

- **ابن قتيبة، أبو مسلم عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦ هـ):**

١. عيون الأخبار، ط مصر، ١٩٣٠م.

٢. كتاب المعارف، القاهرة، ١٣٠٠ هـ/ ١٨٨٢م.

٣. تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهدي النجار، ط دار القومية العربية، مصر، ١٩٦٦ م.

- **ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ):**

١. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، مكة المكرمة، ١٣٤٨



هـ/ ١٩٢٩م.

٢. الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، القاهرة، ١٣٤٦ هـ/ ١٩٢٧م.

• **ابن ماجة (ت ٢٧٣ هـ):**

١. السنن، القاهرة، ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م.

• **ابن حنبل، أحمد (ت ٢٤١ هـ):**

١. مسند ابن حنبل، القاهرة، ١٣١٣ هـ/ ١٨٩٥م.

• **أبو البركات البغدادي:**

١. كتاب المعتبر، ط حيدر آباد، ١٩٣٥م.

٢. المقابسات، تحقيق محمد توفيق، بغداد، ١٩٧٠م.

• **أبو شجاع، محمد بن الحسين (ت ٤٨٨هـ):**

١. ذيل تجارب الأمم، القاهرة، ١٣٣٢ هـ/ ١٩١٣م.

• **أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل (ت ٧٣٢ هـ):**

١. تاريخ المختصر في تاريخ البشر، ط مصر، ١٣٢٥ هـ.

• **البخاري، أبو عبد الله (ت ٢٥٦ هـ):**

١. صحيح البخاري، القاهرة، ١٢٩٦ هـ/ ١٨٧٨م

• **البغدادي، أبو منصور عبد القاهر (ت ٤٢٤هـ):**

١. الملل والنحل، تحقيق د. ألبير نصري نادر، ط بيروت، ١٩٧٠م.

• **البغدادي، أحمد بن علي الخطيب (ت ٤٦٣ هـ):**

١. تاريخ بغداد، ط صادر، بيروت، بلا تاريخ، وط القاهرة، ١٣٤٩ هـ/ ١٩٣٠م.

• **البغدادي، عبد القادر (ت ١٠٩٣ هـ):**

١. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، مطبعة دار العصور، القاهرة، بلا تاريخ.



• البغدادي، عبد القاهر (ت ٤٢٩ هـ):
١. الفَرْق بين الفِرَق، القاهرة، ١٣٢٨ هـ/ ١٩١٠م.
٢. أصول الدين، استنبول، ١٣٤٧ هـ/ ١٩٢٨م.
• البيهقي، إبراهيم بن محمد (حوالي سنة ٣٢٠ هـ):
١. المحاسن والمساوئ، ليبزك، ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م.
• الجاحظ، أبو عثمان (ت ٢٥٥ هـ):
١. البيان والتبيين، القاهرة، ١٣٤٥ هـ/ ١٩٢٦م.
٢. المحاسن والأضداد، القاهرة، ١٣٣١ هـ/ ١٩١٢م.
٣. الفصول المختارة، جمعها الإمام عبيد الله بن حسان على هامش.
٤. الكامل للمبرد، القاهرة، ١٣٢٤ هـ/ ١٩٠٦م.
• الحصري (ت ٤٥٣ هـ):
١. زهر الآداب، القاهرة، ١٣٤٤ هـ/ ١٩٢٥م.
• الحموي، ياقوت (ت ٦٢٦هـ):
١. معجم الأدباء، ط مصر، ١٩٣٨م/ ١٣٥٧هـ.
٢. معجم البلدان، ط مصر، ١٩٠٦م.
• الحميري، أبو سعيد نشوان (ت ٥٧٣ هـ):
١. الحور العين، ط مصر، ١٩٤٧م.
• الخوارزمي، أبو بكر (ت ٣٨٣ هـ):
١. رسائل الخوارزمي، القاهرة، ١٣١٢ هـ/ ١٨٩٤م.
• الخوارزمي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف (ت ٣٨٧ هـ):
١. مفاتيح العلوم، تحقيق فان فولتي، ط بريل ١٩٦٨م/ ط مصر ١٣٤٢ هـ.
• الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم (ت ٣٠٠ هـ):
١. الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، القاهرة، ١٣٤٤ هـ/ ١٩٢٥م.



• **الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد (ت ٢٨٠ هـ):**

١. الرد على الجهمية، تحقيق شتروطمان، ط ليدن، ١٩٦٠م.

• **الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت ٢٨٢ هـ):**

١. الأخبار الطوال، ط مصر، ١٩٦٠م.

• **الدميري، كمال الدين (ت ٨٠٨ هـ):**

١. طبقات الحيوان الكبرى، القاهرة، ١٣٢٤ هـ/ ١٩٠٦م.

• **الذهبي، شمس الدين قايماز (ت ٧٤٨ هـ):**

١. العبر في خبر من عبر، تحقيق صلاح المنجد، ط الكويت، ١٩٦٠م.

٢. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، القاهرة، ١٣٢٥ هـ/ ١٩٠٧م.

٣. دول الإسلام، حيدر آباد، ١٣٣٧ هـ/ ١٩١٨م.

• **الرسعيني، عبد الرزاق بن رزق الله (القرن السابع الهجري):**

١. مختصر الفرق بين الفرق، تحقيق فيليب حتي، مصر ١٩٢٤م.

• **الرضي، الشريف (ت ٤٠٦ هـ):**

١. حقائق التأويل في متشابه التنزيل، تحقيق وشرح محمد الرضا آل كاشف الغطاء، بلا تاريخ.

• **الزمخشري، أبو القاسم محمود (١٠٧٥ – ١١٤٤م):**

١. تفسير الكشاف، القاهرة، ١٣٠٧ هـ/ ١٨٨٩م.

• **السبكي، تقي الدين (١٢٨٤ – ١٣٥٥ م)**

١. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، القاهرة، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م.

٢. طبقات المفسرين، ليدن، ١٢٥٥ هـ/ ١٨٣٩م.

• **الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨ هـ):**

١. الملل والنحل، على هامش ابن حزم، القاهرة، ١٩٢٨م/ ١٣٤٧هـ.



٢. نهاية الإقدام في علم الكلام، أكسفورد، ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤م.

- **الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ):**

١. تاريخ الرسل والملوك، عدة طبعات، منها طبعة القاهرة.

- **الطرطوشي، أبو بكر (ت ٥٢٠ هـ):**

١. سراج الملوك، القاهرة، ١٢٨٩ هـ/ ١٨٧٢م.

- **العباسي، عبد الرحيم (ت ٩٦٣ هـ):**

١. معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، القاهرة ١٨٩٨م/ ١٣١٦هـ.

- **الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد (ت ٥٠٥ هـ):**

١. احياء علوم الدين، ط مصر، بلا تاريخ.

٢. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ط مصر، ١٩٦١.

٣. الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، ١٣٢٧ هـ/ ١٩٠٩م.

٤. المنقذ من الضلال، دمشق، ١٣٥٢ هـ/ ١٩٣٣م.

٥. المستصفى من علم الأصول، القاهرة، ١٣٢٢ هـ/ ١٩٠٤م.

- **القلقشندي، أحمد (ت ٨٢١ هـ):**

١. صبح الأعشى، القاهرة، ١٣٣٧ هـ/ ١٩١٨م.

- **المبرد، أبو العباس (ت ٢٨٥ هـ):**

١. الكامل في اللغة والأدب، القاهرة، ١٣٢٤ هـ/ ١٩٠٦م.

- **المسعودي، أبو الحسن علي (ت ٣٤٥ هـ)**

١. مروج الذهب ومعادن الجوهر، ٩ أجزاء، باريس ١٢٧٨ - ١٢٩٣ هـ.

٢. التنبيه والإشراف، ليدن، ١٣١١ هـ/ ١٨٩٣م.

- **مسكويه، ابن (ت ١٠٣٠م):**

١. تجارب الأمم وعواقب الهمم، القاهرة، ١٣٣٢ هـ/ ١٩١٣م.



• مسلم، الإمام (ت ٢٦١ هـ):
١. صحيح مسلم، الإستانة، ١٣٣٤ هـ/ ١٩١٥م، القاهرة، ١٣٤٧ هـ/ ١٩٢٩م.
• المرتضى، أحمد بن يحيى (ت ٨٤٠ هـ):
١. المنية والأمل، حيدر آباد، ١٣١٦ هـ/ ١٩٠٢م.
• المرتضى، أبو قاسم علي بن طاهر (ت ٤٣٦ هـ):
١. الأمالي، ط مصر، ١٩٠٧ م.
• المقبلي، الشيخ صالح (ت ١١٠٨ هـ):
١. العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، القاهرة، ١٣٣١ هـ/ ١٩١٢م.
• المقدسي، شمس الدين (ت ٣٩١ هـ):
١. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن، ١٣٢٤ هـ/ ١٩٠٦م.
• المقري، أبو العباس أحمد (ت ١٠٤١ هـ):
١. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، القاهرة، ١٢٧٩ هـ/ ١٨٦٢م.
• المقريزي، تقي الدين (ت ٨٤٥ هـ):
١. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، ١٣٢٤ هـ/ ١٩٠٦م.
• المكي، أحمد بن حجر (ت ٨٩٩ هـ):
١. الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، تعليق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط مصر، ١٩٦٥م.
• القفطي، جمال الدين (ت ٦٤٦ هـ):
١. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة ١٣٢٦ هـ/ ١٩٠٨م.
• النسفي، الإمام عمر (ت ٥٣٧ هـ):



١. العقائد النفسية، القاهرة، ١٣١٩ هـ/ ١٩٠١م.

• النووي، أبو زكريا محيي الدين (ت ٦٧٦ هـ):

١. بستان العارفين، القاهرة، ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩م.

• اليعقوبي، أحمد بن جعفر (ت ٢٨٤ هـ):

١. تاريخ اليعقوبي، ليدن، ١٣٠٢ هـ/ ١٨٨٤م.

ثانياً: المراجع الحديثة:

• أبو محمد عبدالله بن أسعد اليافعي:

١. مرهم العلل المعضلة في دفع الشبه والرد على المعتزلة، كلكتا، ١٩١٠.

• أحمد أمين (الدكتور):

١. فجر الإسلام، القاهرة، ١٣٤٧ هـ/ ١٩٢٨م.

٢. ضحى الإسلام، القاهرة، ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٨م.

• أحمد فريد رفاعي:

١. عصر المأمون، القاهرة، ١٣٤٦ هـ/ ١٩٢٧م.

• إسماعيل مظهر:

١. تاريخ الفكر العربي، بيروت، بلا تاريخ.

• ألبير نصري نادر (الدكتور):

١. أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٦م.

٢. فلسفة المعتزلة، ج١، «التوحيد» الاسكندرية، ١٩٥٠م، ج٢، «العدل» بغداد، ١٩٥١م.

• جرجي زيدان:



١. تاريخ التمدن الإسلامي، القاهرة، ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م.

- جعفر آل ياسين (الدكتور):

١. المدخل إلى الفكر الإسلامي عند العرب، دراسة في التراث، ط٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م.

- جمال الدين القاسمي:

١. تاريخ الجهمية والمعتزلة، القاهرة، ١٣٣١هـ/ ١٩١٢م، ط٢، بيروت، ١٩٧٩م.

- جلال محمد عبد الحميد موسى، (الدكتور):

١. نشأة الأشعرية وتطورها، بيروت، ١٩٨٢م.

- سميرة مختار الليثي:

١. الزندقة والشعوبية وانتصار الإسلام والعروبة عليها، مصر، ط١، ١٩٦٨م.

- خير الدين الزركلي:

١. الإعلام، ط مصر، ١٩٢٧م، بلا تاريخ.

- زهدي حسين جار الله:

١. المعتزلة، القاهرة، ١٣٦٦ هـ/ ١٩٤٧م.

- عبدالله سلوم السامرائي (الدكتور):

١. الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، ط١، بغداد، ١٩٧٢م.

- عبد الرحمن بدوي، (الدكتور):

١. مذاهب الإسلاميين، بيروت، ١٩٧١م.

٢. عبد الستار عز الدين الراوي (الدكتور):

٣. ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٢م.

- عبد الهادي أبو ريده (الدكتور):



١. النظام وآراؤه الكلامية والفلسفة، مصر، ١٩٤٦م.

• عبد العزيز الدوري (الدكتور):

١. العصر العباسي الأول، ط١، بغداد، ١٩٤٥م.

• عرفان عبد الحميد:

١. دراسات في الفرق الإسلامية، ط١، بغداد، ١٩٦٧م.

• علي سامي النشار (الدكتور):

١. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، ١٩٦٦م.

• علي الشابي وآخرون:

١. المعتزلة بين الفكر والعمل، تونس، ٩٧٩م.

• علي مصطفى الغرابي:

١. أبو الهذيل العلاف، مصر، ١٩٤٩م.

٢. تاريخ الفرق الإسلامية، ونشأة علم الكلام، ط مصر، ١٩٤٨م.

• فيليب حتي (الدكتور):

١. تاريخ العرب المطوّل، بيروت، ١٩٦١م.

• محمد جواد مغنية:

١. معالم الفلسفة الإسلامية، ط بيروت، ١٩٦٠م.

• محمد الحسين كاشف الغطاء:

١. أصل الشيعة واصولها، ط٣ (١٣٦٣ هـ/ ١٩٤٤م).

• محمد علي أبو ريان (الدكتور):

١. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر، ١٩٧٣م.

• محمد عمارة (الدكتور):

١. المعتزلة ومشكلة الحرية والإنسانية، ط بيروت، ١٩٧٢م.

٢. المعتزلة وأصول الحكم، ط٢، بغداد، ١٩٨٤م.

٣. المعتزلة والثورة، ط ٢، بغداد ١٩٨٤م.





فهرس المحتويات





المعتزلــــة ثورة الفكر الإسلامي الحرّ

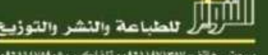
حاول المعتزلة في مختلف مراحلهم الكلامية والفلسفية تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وذلك يقود، بدون شك، إلى تفعيل دور العقل في تنظيم الحياة الاجتماعية، والاستفادة من الطبيعة بشكل خلاق، بعد فهم قوانينها عن طريق تراكم التجربة الإنسانية.

وقد طرح المعتزلة أفكاراً بالغة الأهمية تجلت في رؤيتهم الخاصة بمكانة العقل في تحديد العلاقة بين الله والإنسان، ورؤيتهم المتطورة تجاه طبائع الأشياء وخصوصيتها. ويفهم من هذه الأفكار أن المعتزلة مالوا إلى القول بعدم تدخل الله في الكون، بعد خلقه، إلا من خلال تلك الوسائط، فالناس يحددون بعقولهم نظامهم الاجتماعي والسياسي، وبلا شك يتطلب ذلك التحرر من سطوة القدر. أما الطبيعة، وجوداً وعلاقات، فتتحدد شؤونها بما ترك الله فيها من طبائع وقوانين.





مكتبة السائح
طرابلس - لبنان - شارع الراهبات
هاتف: ٠٠٩٦١ ٦ ٤٣١٥٤٩
فاكس: ٠٠٩٦١ ٦ ٤٤٨١٨٩
www.saehlib.com



التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
Email: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com
توزيع دار الفارابي


ISBN 978-6589-09-963-4
9 786589 099635